LES SACREMENTS

DE

L'ÉGLISE CATHOLIQUE

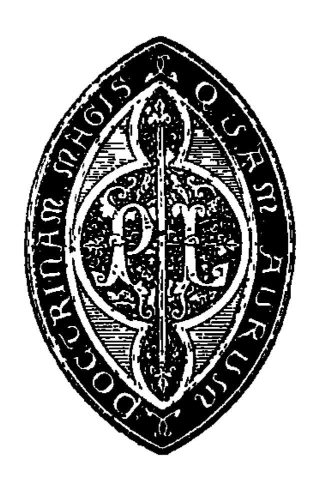
EXPOSÉS DOGMATIQUEMENT
A L'USAGE DES PRÊTRES DANS LE MINISTÈRE

Par le Dr NICOLAS GIHR
Vice-Recteur de l'Université de Fribourg-en-Brisgau

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR L'ABBÉ PH. MAZOYER
du Clergé de Paris

TOME TROISIÈME

LES SACREMENTS EN PARTICULIER
LA PÉNITENCE



PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10



LES SACREMENTS

DE

L'ÉGLISE CATHOLIQUE

III

Imprimatur

Parisiis, die 27 Novembris 1900.

E. THOMAS
Vicaire général

IV

LA PÉNITENCE

LA PÉNITENCE

§ 1. — Remarques préliminaires.

1. — Dans les eaux du Baptême l'homme renaît à une vie nouvelle, supérieure : à la vie spirituelle. Par la Confirmation, la vie des enfants de Dieu reçoit toute sa plénitude et toute sa maturité. Le sacrifice et le banquet célestes de l'Eucharistie donnent sans cesse à cette vie divine son aliment, son entretien et sa rénovation. En eux-mêmes, par conséquent, les trois premiers sacrements suffisent non seulement pour fonder dans l'homme la vie surnaturelle et pour la développer, mais encore pour la conserver et pour lui donner sa perfection. De cette triple source la grâce du Rédempteur coule surabondamment dans les âmes. Mais ce trésor précieux, l'homme le porte dans des vases « d'argile », c'est-à-dire fragiles (II Cor., iv, 7). Les sacrements ne nous rendent pas les dons préternaturels de l'état d'innocence originelle ; les grâces sacramentelles ne guérissent pas entièrement les blessures de la nature déchue (1), elles suppriment bien moins encore la possibilité de pécher (2) ; mais elles nous donnent des forces pour combattre contre le péché et pour triompher des adversaires du salut. Il est très difficile à l'homme faible et entouré de dangers de « sanctifier dans son cœur le Seigneur son Dieu » par une inviolable fidélité (I Pet., iii, 1),

---

(1) Illi qui baptizantur, renovantur per baptismum secundum spiritum, corpus tamen remanet subjectum vetustati peccati (S. Thom., 3. q. 68, a. 1, ad 2).

(2) Homini impeccabilitas non competit, antequam ad ultimum finem perveniat, quod quidem non datur homini in gratia quæ in sacramentis confertur, quia sacramenta sunt in adjutorium hominis, secundum quod est in via ad finem. Non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur (S. Thom., *c. gent.*, iv, 70).

et de ne pas « succomber aux dangers terrestres » (MISS. ROM.). A la fragilité de l'homme(1) s'ajoute l'ingratitude pour les bienfaits qu'il a reçus de Dieu, et ainsi l'innocence baptismale est facilement et malheureusement perdue par quelque faute grave. *Quia thesaurus gratiæ habetur* in vasis fictilibus (II COR., IV, 7), *quamvis sit nobilis tamen de facili amittitur, quamdiu procellis tentationum concutitur* (S. BONAV., II, dist. 26, q. 4). « Quand l'homme est parvenu à l'âge où il comprend les commandements et où il est soumis aux préceptes de la loi, alors il faut entreprendre et continuer énergiquement (*acriter*) le combat contre les passions afin de ne pas tomber dans le péché mortel (*damnabilia peccata*). Très peu (*paucissimi*) sont assez heureux pour ne commettre aucun péché grave depuis leur jeunesse ; la plupart, après avoir reçu le commandement de la loi et être devenus transgresseurs de cette loi parce qu'ils ont été vaincus par la violence de leurs passions, prennent leur recours dans la grâce dont l'aide leur permet de triompher par une amère pénitence, et par une lutte plus courageuse » (S. AUG., *De civ. Dei*, l. 21, c. 16).

2. — Or pour ceux-là qui, sur la mer orageuse de cette vie, font naufrage, en commettant une faute grave après le baptême et en perdant ainsi la grâce de l'innocence baptismale, l'infinie miséricorde de Dieu a préparé une seconde planche de salut — le sacrement de la Pénitence. *Est enim pœnitentia*, « secunda tabula post naufragium », *quia si quis vestem innocentiæ in baptismo perceptam peccando corruperit, pœnitentiæ remedio reparare poterit... Post baptismum prolapsi per pœnitentiam renovari valent, sed non per baptismum. Licet homini sæpius pœnitere, sed non baptizari* (PETR. LOMB., IV, dist. 14, p. 1, c. 1)(2). Si le pauvre naufragé ne veut pas périr et tomber dans l'abîme de la damnation éternelle, il faut qu'il saisisse la planche de salut qui est la Pénitence et qu'il s'y cramponne : c'est par

---

(1) Quamvis in homine habente caritatem affectio caritatis prædominetur *in habitu*, contingit tamen affectionem carnalem prædominari *in actu* quia frequenter homo, qui est in gratia, eorum quæ Dei sunt oblitus, *omnino cogitat quæ sunt mundi* (I COR., VII, 34), et sic afficitur, quasi non esset civis illius supernæ Jerusalem, et dum istam affectionem sequitur, cadit in præcipitium perditque gratiæ donum et caritatis habitum (S. BONAV., III, dist. 31, a. 1, q. 1).

(2) Divina erga homines misericordia et clementia, quæ per sacramentum baptismi ab omni culpa nos ablui et regni cœlestis hæredes fieri voluit, figmentum nostrum agnoscens *pœnitentiæ etiam sacramentum* instituit in remissionem peccatorum, quo nempe post regenerationis gratiam in culpam lapsis vitæ remedium præberetur ac meritum passionis Christi ad justitiam recuperandam applicaretur (COLL. LAC., V, 825).

là seulement qu'il atteindra au port de la bienheureuse éternité (1). *Hoc diligenter attendendum est, quod, quamdiu sumus in hoc mari*, stringamus tabulam *propter periculum evitandum a mari magno* (S. Bonav., iv, dist. 22, a. 3, q. 2). « Pécheur, attachez-vous à la pénitence comme un naufragé à la planche fidèle du salut (*alicujus tabulæ fidem*). Vous qui êtes englouti dans les flots du péché, elle vous conduira au port de la divine miséricorde » (*in portum divinæ clementiæ* — Tertull., *De pœnit.*, c. 4). Dieu ne permet pas seulement à ceux qui sont encore hors du christianisme de renaître par le bain de la régénération, il permet à ceux qui ont reçu la vertu de l'Esprit Saint et qui sont tombés de nouveau dans le péché, de revenir « à leur première perfection par la voie d'une sévère pénitence. Puisse n'arriver jamais le jour où cette médecine vous serait nécessaire ! Puissiez-vous conserver toujours l'éclat et la beauté de l'âme telles que vous venez d'en être revêtus » ! (Chrys., *Ad catech.*, I, 4).

3. — L'utilité et les bienfaits du sacrement de la Pénitence ne sont pas moindres que sa nécessité. Ce sacrement ne délivre pas seulement l'âme des péchés mortels : il est encore une garantie contre la chute dans le péché mortel, il nous aide à acquérir une très grande pureté d'âme et une exquise délicatesse de conscience. « Tout ce qu'il y a aujourd'hui de sainteté, de dévotion et de véritable piété dans l'Église, il faut, en très grande partie, l'attribuer à la confession » (Catech. Rom., p. 2, c. 5, q. 32).Dans ce sacrement, la miséricorde de Dieu nous guide et nous accompagne, nous pauvres pécheurs, tous les jours de notre pèlerinage sur la terre (Ps. xxii, 6). En tout temps tout chrétien peut obtenir le pardon de tout péché s'il veut recourir à cet excellent sacrement, par lequel le Seigneur remet toutes les iniquités, guérit toutes les plaies et toutes les faiblesses, préserve de la ruine spirituelle, couronne l'âme de sa grâce et de sa miséricorde (Ps. cii, 3-4). Il nous témoigne cette bonté paternelle parce qu'il connaît « le limon dont il nous a formés » et qu'il se souvient que « nous sommes poussière » (Ps. ci, 14). — Infinitas divinæ misericordiæ *superat omnem numerum et magnitudinem peccatorum* (Ps. l,1), *et ideo misericordia Dei peccantibus per pœnitentiam veniam præbet* absque ullo

(1) Pœnitentiæ sacramentum est nobis in hac vita maxime necessarium et velut alter baptismus ac secunda post spirituale naufragium tabula. Quod est quoniam in innocentia gratiæ baptismalis paucissimi permanent : imo facti adultæ ætatis in mortalia plurimi dilabuntur spiritualiterque merguntur fluctibus vitiorum atque in turbulentissimo sæculi hujus oceano incurrunt animarum suarum naufragium (Dion. Cartus., *Element. theol.*, prop. 136).

termino (S. THOM., 3. q. 84, a. 10). — *De sacramento pœnitentiæ hoc tenendum est, quod ipsa est* « secunda tabula post naufragium », *ad quam naufragus per mortale peccatum recurrere potest, quamdiu est in statu præsentis vitæ, quandocumque et quotiescumque divinam clementiam voluerit implorare* (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 10).

4. — Toutefois, dans notre sacrement, la justice divine exerce ses droits — de telle sorte cependant que la miséricorde de Dieu l'emporte toujours sur la rigueur de la justice que nous ne pourrions soutenir. Les péchés ne sont donc pas remis de la même manière à ceux qui sont baptisés et à ceux qui ne le sont pas (1). Par le Baptême, qui est une régénération spirituelle, la grâce justifiante est donnée par pure miséricorde tandis que dans le sacrement de la Pénitence, qui revêt la forme d'un jugement et d'une sentence, la rigueur de la justice divine s'exerce à côté de la miséricorde, en tant qu'elle exige de plus grands efforts de la part du pécheur (2) qui veut se convertir après le Baptême. Cette nouveauté de vie, cette intégrité que nous obtenons si facilement par le Baptême, nous ne pouvons les recevoir par le sacrement de la Pénitence sans larmes ni sans travail, si bien que la Pénitence a été appelée par les Pères une sorte de Baptême laborieux (*laboriosus quidam baptismus* — TRID., sess. 14, c. 2) (3). — *Plura itaque quam in baptismo occurrunt in sacramento pœnitentiæ humanæ fragilitati* molesta : *nam discutienda est conscientia*; *oportet instantius insistere in odium peccatorum propter majorem deformitatem saltem ingratitudinis in relapsu post beneficium baptismi commisso; aperienda sunt omnia specie et numero peccata sacerdoti, in quo*

---

(1) Passio Christi nos liberat a pœna pœnitentiæ, quantum est de se quia « *in baptismo omnis pœna, quæ pro peccato debetur, penitus relaxatur* » : sed quum homo peccata iterat, reddit se indignum tanto beneficio, et ideo per passionem *non* remittitur ei *tota* pœna, sed « *minoratur* » quantum decet et expedit salva divina justitia (S. BONAV., III, dist. 19, a. 1, q. 4).

(2) Ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem ei in baptismo sacramentaliter (ROM., VI, 4). Unde baptizatis nulla pœna satisfactoria imponitur, quia sunt totaliter liberati per satisfactionem Christi. Quia vero *Christus semel* tantum *pro peccatis nostris mortuus* est (I PETR., III, 18), ideo non potest homo secundo configurari morti Christi per sacramentum baptismi. Unde oportet quod illi, qui post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid pœnalitatis vel passionis quam *in seipsis sustineant*, quæ tamen multo minor sufficit quam esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi (S. THOM., 3. q. 49, a. 3, ad 2).

(3) Erubescentia et labor et sollicitudo hominis in pœnitendo et confitendo est magna pœna (RICHARD. A MED., IV, dist. 18, a. 2, q. 4).

occurrit non mediocris erubescentia et humiliatio, ac denique adimplendum adhuc est opus satisfactionis injunctum. Quæ omnia expedit perfectius et intensius exercere, ut restituamur ad illam renovationis plenitudinem, quam baptismus absque his molestiis induxit (SALMANT., disp. 7, dub. 1, n. 50).

5. — *Universæ viæ Domini* misericordia *et* veritas (Ps. XXIV, 10). Toutes les œuvres et toutes les voies de Dieu, toute sa conduite sur nous et toutes ses dispositions sont un rayonnement de sa bonté, de sa fidélité, une manifestation de sa miséricorde et de sa justice (Cfr. S. BONAV., IV, dist. 46, a. 2, q. 1-3).

Ces deux attributs divins dépassent en éclat tous les autres. Ils se révèlent magnifiquement dans l'œuvre de la justification du pécheur par le sacrement de la Pénitence. *Impius ex peccato offendit Deum et dignus est pœna æterna, et ita est ibi offensa et reatus ad pœnam, et* misericordia *est in remittendo* offensam *et reatum* ad pœnam æternam, *sed* justitia *est in obligando ad* temporalem pœnam *tantum* (S. BONAV., IV, dist. 46, a. 2, q. 3). La miséricorde de Dieu et sa justice s'unissant ainsi et concourant merveilleusement ensemble (Ps. LXXXIV, 11), le sacrement de la Pénitence devient, lui aussi, un chef-d'œuvre de la sagesse divine. *Verbum incarnatum eo ipso quod Verbum, fons est* veritatis *et* sapientiæ, *eo ipso quod incarnatum, fons est* pietatis *et* indulgentiæ*: ideo debet reparare genus humanum per medicamenta sacramentorum et præcipue contra præcipuum morbum, qui sc. est* peccatum mortale, *juxta quod decet pontificem pium, medicum peritum et judicem æquum, ut sic in curatione nostra appareat Verbi incarnati summa* clementia, *summa* prudentia *et summa* justitia (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 10).

6. — Les deux sacrements qui effacent le péché, le Baptême et la Pénitence, sont par excellence le fruit précieux du précieux sang de Jésus-Christ, puisque ce sacrifice sanglant a été offert réellement sur la croix pour « la rémission des péchés » et qu'il est sans cesse mystiquement offert sur l'autel. Jésus-Christ a révélé et il révèle magnifiquement sa charité infinie, inimaginable envers nous en mourant pour nous lors même que nous étions encore pécheurs (ROM., V, 8), et en nous lavant de nos fautes dans son sang (APOC., I, 5). Celui qui, après avoir perdu la grâce du Baptême, veut entrer dans la salle des noces célestes, doit de nouveau « laver et blanchir sa robe dans le sang de l'Agneau » (APOC., VII, 14). Par le moyen salutaire de la Pénitence, le fruit fécond de la Passion et du sacrifice de Jésus-Christ est de nouveau appliqué à l'homme tombé après le Baptême (TRID., sess. 14, c. 1), en tant que, par la vertu (*vi*) et par

l'efficacité (*efficientia*) de ce sacrement, le sang de la Rédemption coule en quelque sorte (*defluit*) sur l'âme coupable et lui rend la beauté surnaturelle qu'elle avait perdue (CAT. ROM., q. 9). Le Précieux Sang tombe continuellement sur les âmes comme la rosée du matin, il se condense en pluie, il s'épanche à flots, lorsque le prêtre le verse par le moyen d'un sacrement (WOLTER). *Sanguinem fudit unicus Filius Dei pro nobis : o anima, erige te : tanti vales* (S. AUG., *Enarr.* in Ps. CII, n. 6).

7. — En raison d'un rite accidentel, notre sacrement a été parfois, au temps des Pères, appelé *manus impositio* (sc. *reconciliatoria*). *Manus impositio* (l'absolution) *non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem?* (S. AUG., *De bapt.*, l. 3, c. 16, n. 21). Jusqu'au moyen âge on employait l'imposition des mains dans l'absolution sacramentelle, tandis que maintenant il est simplement prescrit d'élever la main en prononçant la formule de l'absolution (*dextera versus pœnitentem* elevata *dicit sacerdos*). Mais, même dans l'antiquité chrétienne, l'imposition des mains, qui formait un rite souvent réitéré de la pénitence publique, n'a jamais été regardée comme une partie essentielle du sacrement de la Pénitence: elle n'était et elle n'est encore essentielle que dans la Confirmation et dans l'Ordre (Cfr. S. THOM., 3, q. 84, a. 4).

Les noms donnés d'ordinaire à notre sacrement: *pœnitentia*, μετανοια, Pénitence, sont tirés de la matière prochaine, c'est-à-dire des actes que le pénitent doit poser pour obtenir la rémission de ses péchés. — *Pœnitentia* vient de *pœnitere* — regretter, se repentir = avoir du mécontentement, du déplaisir, de la peine de quelque chose que l'on a fait ou que l'on a commis — c'est donc repentir, peine et correction (1). *Pœnitere est de aliquo prius a se facto dolere* (S. THOM., 3, q. 85, a. 1). — Dans le texte grec de la Sainte Écriture, on trouve d'ordinaire μετάνοια, = connaissance, changement de sentiment après meilleure réflexion, regret, douleur, amendement — μετανοεῖν = réfléchir ultérieurement, modifier son sentiment ou sa résolution. Étymologiquement ces expressions grecques et latines diffèrent, il est vrai, mais on les emploie indistinctement pour désigner la pénitence (vieil allemand *buosse*, = correction, amélioration, réparation ou indemnité, dédommagement ou amende pour faute ou

(1) Pœnitentiam a pœna derivari nemo est qui possit ambigere ; pœna autem vindicta quædam est præteritæ culpæ. Unde et prisci auctores verbum *pœnio* pro eo quod *punio* usurpavere. Sed et quum rerum male gestarum, quasi vindicante natura, ipsi intra nos de nobis supplicium sumimus, tum *pœnitere* proprie dicimur (M. CANUS, *Relect. de pœn. sacr.*, p. 1, n. 3).

contravention) dans toute son étendue, en tant qu'elle comprend un double élément : se détourner du péché et se tourner vers Dieu (1). Ces deux éléments se trouvent naturellement et psychologiquement réunis dans toute conversion véritable (2). Le regret de la conduite tenue jusqu'alors et la détestation du péché sont pour ainsi dire la racine d'où sortent le renoncement au péché ainsi que le propos et le commencement d'une vie nouvelle (TRID., sess. 14, c. 4) (3). *Pœnitentia virtus est ad destructionem veteris hominis ordinata, et nemo potest vitam novam inchoare, nisi repudiet veterem, et nemo potest Deo amicus effici, nisi odiat, quod Deus odit. Quia ergo Deus odit peccatum odio vindictæ et ipsum peccatorem, ideo pœnitens et* peccatum *debet odire et de se rationem et vindictam expetere* (S. BONAV., IV, dist. 14, p. 2, dub. 6). La douleur, la tristesse selon Dieu produit une pénitence durable (μετάνοιαν ἀμεταμέλητον, changement intérieur qui n'est pas rétracté), qui conduit au salut (II COR., VII, 10).

8. — Le commencement et, pour ainsi dire, le fondement de la vie chrétienne, est la pénitence des œuvres mortes c'est-à-dire des œuvres coupables, et la foi en Dieu, en Jésus-Christ (HEBR., VI, 1). « Faites pénitence » (μετανοεῖτε, *pœnitemini*) — c'est par cet appel qu'à l'exemple des prophètes le Précurseur, le Sauveur lui-même et les Apôtres du Seigneur ont commencé la prédication de la bonne nouvelle du Royaume des cieux (MARC., I, 15). La pénitence pour la rémission des péchés doit être prêchée à tous les peuples (μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, LUC., XXIV, 47). La première condition pour entrer dans le royaume de Dieu est le regret du passé coupable et la ferme volonté de se convertir et d'amender sa vie. « Dieu ne veut pas qu'aucun périsse mais que

---

(1) Non igitur sive latine *pœnitentia* sive græce μετάνοια novam solummodo vitam, sed et veteris odium vindictamque significat (M. CANUS, *Relect. de pœnit. sacr.*, p. 1, n. 13). — Proprie et directe *pœnitentia* respicit factum præteritum tanquam abolendum, ut in proposito peccatum commissum, quod quia aboleri et destrui non potest nisi Deo remittente, Deus autem remittere non statuit, nisi faciat homo ea, quæ ad impetrandam peccati veniam ab ipso sunt ordinata, quorum præcipuum est converti ad Dominum et vitam mutare in melius, hinc indirecte et ex consequenti pœnitentia respicit et etiam vitæ novitatem (ESTIUS, IV, dist. 14, § I).

(2) Nemo eligit vitam novam nisi quem veteris pœnitet (S. AUG., *Serm.* 352, n. 1).

(3) Non sufficit mores in melius commutare et a factis malis recedere, nisi etiam de his, quæ facta sunt, satisfiat Deo per pœnitentiæ dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium (S. AUG., *Serm.* 351, n. 12). — Pœnitentiam agere est et perpetrata mala plangere et plangenda non perpetrare (S. GREG. M., *hom.* 34, n. 15).

tous retournent à lui par la pénitence » (II PETR., III, 9), et, par le moyen de la pénitence, opèrent leur salut. La pénitence, une sincère pénitence est la condition pour obtenir le salut (LUC., XIII, 5). Les longs siècles de l'histoire, chacun des jours de la vie humaine, chacune des heures de notre existence ne sont à proprement parler qu'un délai accordé par la longanimité de Dieu, afin que les pécheurs fassent pénitence et, par de « dignes fruits de pénitence » (LUC., III, 8), méritent de participer à la béatitude du ciel. La bonté de Dieu (τὸ χρηστόν) conduit l'homme à la pénitence, à la conversion (εἰς μετάνοιαν); si le pécheur rend inutile ce dessein de Dieu en méprisant la douceur, la patience et la longanimité divines, il n'échappe point pour cela à la punition, mais il « amasse un trésor de colère », c'est-à-dire il augmente sa dette et sa responsabilité, il se prépare un jugement plus sévère. Le plus grand de tous les maux ici-bas est donc l'endurcissement, un cœur impénitent (ἀμετανόητος καρδία). Cfr. ROM., II, 4-5. Mais, pour arriver au salut et au ciel, il faut précisément cette pénitence que Dieu demande afin de faire miséricorde à l'homme coupable et de pardonner les péchés. En effet, le Seigneur a fixé lui-même les conditions dont dépend la rémission du péché. C'est pourquoi l'un des principaux devoirs du pasteur des âmes est de donner au peuple « la connaissance du salut afin qu'il obtienne la rémission de ses péchés » (LUC., I, 77). *Sinum suæ pietatis aperit Deus nosque ad se recipere per pœnitentiam quærit. Sed pœnitentiam agere digne non possumus, nisi* modum *quoque ejusdem* pœnitentiæ cognoscamus (S. GREG. M., l. II, *hom.* 34, n. 15). Cette doctrine de la Pénitence, comme condition absolument nécessaire au salut, ne saurait jamais être expliquée trop clairement aux fidèles, on n'insistera jamais assez. Il faut, dans les instructions, traiter du sacrement de la Pénitence dans toutes ses parties essentielles, avec plus de soin encore que lorsqu'il s'agit du Baptême lui-même : le Baptême ne peut être reçu qu'une seule fois, tandis que l'on doit recourir à la Pénitence toutes les fois qu'on est tombé, après le Baptême, dans une faute grave ou qu'on a perdu la vie de la grâce (CAT. ROM., p. 2, c. 5, q. 1).

§. 2. — La vertu de pénitence.

1. — La pénitence est « une vertu très excellente, toute divine et céleste » (*virtus præstantissima, prorsus divina et cœlestis* — CAT. ROM., q. 7-8), puisqu'elle a pour but et qu'elle opère la rémission des péchés qui nous ferment le ciel. En outre, cer-

tains actes de cette vertu appartiennent à l'essence du sacrement de la Pénitence. Il est donc très utile, avant de traiter du sacrement, de donner quelques explications sur la vertu de pénitence. Nous nous bornerons aux points les plus importants et les plus nécessaires sous le rapport de la pratique. *Nisi prius quæ sit pœnitentiæ virtus recte intelligatur, sacramenti etiam vim ignorari necesse est* (CAT. ROM., q. 3).

2. — Évidemment, nous ne parlons ici que de cette pénitence surnaturelle, qui est utile au salut et que la Sainte Écriture nous décrit si souvent comme un don spécial de Dieu. Jésus-Christ a été « élevé comme le Sauveur pour donner à Israël la grâce de la pénitence et la rémission des péchés » (ACT., V, 31). Mais Dieu « a donné aux Gentils eux-mêmes la pénitence qui mène à la vie », c'est-à-dire au salut en Jésus-Christ (ACT., XI, 18). Un ministre du Seigneur doit « reprendre avec douceur ceux qui résistent à la vérité, dans l'espérance que Dieu leur donnera l'esprit de pénitence pour la leur faire connaître » (II TIM., II, 25). Puisque, dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau, Dieu prescrit si souvent et si instamment les actes de pénitence (EZECH., XVIII, 30 ; MATTH., III, 2 ; ACT., XVII, 30), c'est donc que ces actes sont moralement bons — par conséquent des actes de vertu. *Quidam actus sunt boni ex genere qui sunt actus virtutum, et respectu horum ponitur legis actus* præcipere *vel* imperare : *præcipit enim lex omnes actus virtutum* (S. THOM., 1, 2, q. 92. a. 2). Or la pénitence n'est pas seulement une vertu, elle est une vertu spéciale, une vertu particulière, en tant que ses actes ont un objet formel propre qui la distingue de toutes les autres vertus (2). Elle dispose l'âme et l'incline à regretter douloureusement les fautes passées en tant qu'elles sont une offense de Dieu que l'on peut expier et compenser par une satisfaction (3). *Pœnitentia est virtus tendens ad des-*

---

(1) De pœnitentia virtute seu habituali, qualis virtus sit, quæ ejus ratio formalis, objectum formale, finis etc., de quo late disceptant scholastici, res tota speculativa est, ad praxim parum utilis, minus necessaria : tantum enim abest ut tironem dirigat et promoveat ad practicam cognitionem contritionis, quin potius distrahat et confundat (SPORER, *De Sacr. pœnit.*, n. 3).

(2) Pœnitentia est virtus, qua peccatum commissum detestamur, quatenus est offensa Dei, cum animo placandi Dei injuriæque divinæ compensandæ et ex motivo honestatis in hac placatione ac compensatione elucentis... Objectum formale seu motivum est specialis honestas elucens in placatione Dei et reparatione divinæ offensæ ; finis est placatio Dei ejusque offensæ, quantum fieri potest, reparatio seu compensatio (ANTOINE, *De sacram. pœnit.*, n. 4). Cfr. AVERSA, *De pœnit.*, q. 2, sect. 1-6.

(3) Proprius et principalis actus pœnitentiæ est detestatio peccati, prout

tructionem peccati, inquantum est Dei offensa, media satisfactione (Salmant., *Arbor prædicam.*, n. 75). Elle est donc du nombre des vertus surnaturellement infuses, qui sont inséparablement unies à la grâce sanctifiante. En tant qu'habitude (*habitus per se infusus*), Dieu la communique à l'âme avec la grâce justifiante, et elle ne se trouve par conséquent que dans les âmes déjà justifiées, c'est-à-dire dans les justes. Ici, nous faisons abstraction de la vertu habituelle de pénitence, pour nous occuper uniquement des actes de la pénitence qui précèdent la justification du pécheur et qui doivent se rencontrer chez tous ceux qui sont parvenus à l'âge de discrétion, s'ils veulent obtenir la rémission de leurs fautes personnelles. En effet, pour les adultes, divers actes surnaturels de pénitence sont requis comme une préparation indispensable à la justification — que cette justification se fasse dans les sacrements ou par une voie extrasacramentelle.

3. — Tout d'abord et surtout, la pénitence a pour but la destruction complète du péché et, respectivement, des suites du péché, c'est-à-dire de la coulpe et de la peine (1) — finalement elle a pour but la réconciliation du pécheur avec Dieu. Que ce double but puisse être atteint ici-bas, que l'homme coupable puisse, avec le secours de la grâce, coopérer et contribuer à l'obtention de ce but, c'est là une vérité que la Révélation met hors de doute (2). *Pœnitentia habet quidem realiter generalem materiam, in quantum respicit omnia peccata, sed tamen sub* speciali ratione, *in quantum sc. sunt* emendabilia *per actum hominis cooperantis Deo ad suam justificationem* (S. Thom., 3, q, 85, a. 2, ad 2). Sans doute, même avec le secours de la grâce, l'homme coupable ne peut point offrir à Dieu une compensation égale ou entière pour l'offense infiniment grande que le péché lui a faite (3) ; mais il peut cependant lui offrir une satisfaction in-

---

est offensa Dei expiabilis seu emendabilis per ipsum (Salmant., disp. 5, dub. 2, n. 43).

(1). Dolere de eo, quod prius factum est, cum intentione conandi ad hoc quod factum non fuerit, esset stultum. Hoc autem non intendit pœnitens, sed *dolor* ejus est *displicentia* seu *reprobatio* facti præteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, sc. offensam Dei et reatum pœnæ, et hoc non est stultum (S. Thom., 3, q. 85, a. 1, ad 3).

(2). Pœnitentia respicit peccatum, quatenus est destruendum et emendabile per proprium actum hominis cooperantis Deo, qui est placandus et cujus injuria est compensanda (Sylvius, 3, q. 85, a. 2).

(3) Pro nullo peccato, in quo fit aversio a Deo, potest satisfacere aliquis purus homo satisfactione *plenaria* nec pro se nec pro aliis, propter hoc quod offensa et injuria illa superexcedit puram creaturam (S. Bonav., III, dist. 20, q. 4).

complète, que Dieu, dans sa miséricorde, accepte et veut bien regarder comme suffisante pour remettre la coulpe et la peine. Nous ne saurions réparer complètement l'offense de Dieu, que renferme le péché mortel : c'est donc par pure bonté que Dieu nous pardonne en raison d'une satisfaction imparfaite. Notre expiation qui n'est nullement proportionnée à la grandeur de l'offense et qui, à la rigueur de la justice, ne saurait compenser cette offense, a elle-même sa source, comme elle trouve son complément dans l'infinie satisfaction de Jésus-Christ (1). La Passion de Jésus-Christ n'a pas été seulement suffisante (*sufficiens*) : elle a été une satisfaction surabondante (*superabundans satisfactio*) pour les péchés du genre humain (S. THOM., 3, q. 48, a. 2).

4. — Le péché n'est pas seulement une offense de Dieu (*offensa, offensio*) ; il est aussi, véritablement, une injure, une injustice envers la divine Majesté (2). (Cfr. SPORER, *De pœnit.*, n. 4-5). « Tout homme qui commet un péché, (peccatum, ἁμαρτία), commet aussi une injustice (*iniquitas*, ἀνομία, une violation de la loi) ; car le péché est une injure » (I JOANN., III, 4). L'offense que Dieu souffre moralement dans le péché, consiste principalement en ceci, que Dieu est rejeté comme fin dernière et qu'une créature lui est préférée. Le péché est essentiellement une aversion (*aversio*) de Dieu, Bien suprême et source de toute félicité, et une conversion désordonnée vers un bien créé. Dieu possède, en effet, un droit essentiel à la souveraine estime de toutes les créatures, à leur soumission, à leur amour. Or, par le péché qui est une transgression volontaire de la loi divine, l'homme refuse à Dieu l'honneur, l'estime et l'amour qui lui appartiennent ; et violer les droits de la majesté divine,

---

(1) De actuali peccato potest quidem purus homo, adjutus gratia, satisfacere, sed satisfactione *semiplena*, quæ suppletionem et complementum recipit a passione Christi... Christus per passionem suam omnibus impetravit gratiam pœnitentialem, et Deus præcedentibus patribus dedit gratiam propter satisfactionem passionis promissam, sequentibus vero propter solutam (S. BONAV., III, dist. 20, q. 4).

(2) Quiconque préfère le moins digne au plus digne, fait une injure à ce dernier (*facit ei injuriam*), et une injure d'autant plus grande, que celui qui est méprisé est d'une dignité plus élevée. Or, celui qui met sa fin dans un bien terrestre (comme fait quiconque pèche mortellement), préfère la créature au Créateur : car la fin dernière est ce qui doit être aimé par dessus tout. Puis donc que Dieu est infiniment élevé au-dessus de la créature, l'offense de celui qui pèche mortellement contre Dieu est infinie du côté de la dignité de Dieu, dignité à laquelle par le péché une injure est faite en quelque manière, en tant que Dieu et son commandement sont méprisés (S. THOM., *De verit.*, q. 28, a. 2).

de la sainteté et de l'excellence de Dieu, est une injustice envers Dieu, en même temps qu'une offense contre Dieu. *Qui offendit legem offendit regem.* Mépriser la volonté de Dieu et son précepte, c'est refuser à Dieu l'honneur, l'estime souveraine qui lui appartiennent parce qu'il est le Bien suprême et le Maître absolu de toutes les créatures. Or, cette injustice, cette offense doivent être réparées moralement pour que la paix et l'amitié soient rétablies entre Dieu et l'homme. Dans ce but, l'homme doit offrir à Dieu une compensation correspondante à l'injure faite à l'honneur divin. Il faut que le pécheur, avec le secours de la grâce, offre à Dieu une satisfaction pour la coulpe et la peine du péché; en d'autres termes, il faut que volontairement il fasse quelque chose qui, par sa valeur intrinsèque, suffise, dans une certaine mesure, à compenser l'offense faite à Dieu. L'homme, en effet, ne saurait offrir, pour le péché mortel, aucune satisfaction absolument suffisante ou parfaite, c'est-à-dire infiniment digne; ce que le pécheur peut faire ici, avec le secours des grâces actuelles, demeure toujours imparfait au point de vue de la satisfaction et, par conséquent, ne suffit jamais que relativement, c'est-à-dire en tant que Dieu, dans sa miséricorde, n'exige pas davantage, qu'il veut bien se contenter de cette satisfaction et la tenir pour suffisante, afin de pardonner les péchés et de rendre au pécheur son amitié, sa faveur et son amour (1).

5. — Or, la volonté d'offrir une expiation ou une compensation pour le péché en tant qu'il est une offense envers Dieu, de préparer par la voie d'une satisfaction la rémission du péché et d'amener ainsi la réconciliation avec Dieu, — cette volonté, disons-nous, est un des actes de la pénitence — évidemment, un acte qui a une bonté morale particulière. En tant que la pénitence offre à la Majesté de Dieu outragée par le péché une certaine compensation pour l'injure causée par l'offense, elle est une vertu analogue à la justice commutative (*justitia commutativa*) : elle ne réunit point, en effet, tous les éléments de l'idée spécifique de la justice, elle n'en est qu'une sous-espèce, parce qu'elle ne peut pas acquitter entièrement sa dette envers Dieu, c'est-à dire qu'elle ne peut pas rendre à Dieu autant qu'il lui est dû et que Dieu pourrait exiger en rigueur. La pénitence

---

(1) Potest dici satisfactio hominis esse *sufficiens imperfecte*, sc. secundum acceptionem ejus qui est ea contentus, quamvis non sit condigna, et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum præsupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est quod *omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi* (S. Thom., 3, q. 1, a. 2, ad 2).

ne mérite pas le nom de justice au sens propre du mot, parce que l'homme, même en y employant toutes ses forces, demeure incapable de compenser entièrement le tort fait à Dieu par le péché.

6. — La satisfaction et la compensation pour l'injure faite à Dieu peuvent lui être offertes par des actes intérieurs et extérieurs des diverses vertus : toutes ces vertus peuvent donc être mises au service de la pénitence et être exercées dans ce but (1). En première ligne il faut mettre la détestation du péché et la douleur des fautes commises — deux actes ou affections qui peuvent s'inspirer de divers motifs vertueux et qui, par leur nature, ont toujours pour but l'expiation et la remise de la coulpe et de la peine du péché. Les larmes du repentir, une humble confession, une fervente supplication, le jeûne, l'aumône et les mortifications de tout genre sont aussi extrêmement propres à aider la pénitence, en tant que, par leur caractère pénal et, par conséquent, satisfactoire (2), ces actes concourent à compenser l'injustice renfermée dans le péché et, dès lors, à rétablir entre Dieu et l'homme la réconciliation, l'harmonie et la paix (3).

7. — Toutefois, les différents actes de pénitence ne conduisent à obtenir la grâce de la justification qu'à la condition d'être surnaturels, c'est-à-dire d'être faits sous l'inspiration de l'Esprit Saint et avec l'aide de sa grâce (Cfr. TRID. sess. 6, can. 3) (4). L'œuvre de la conversion, le *processus* de la justification du pécheur doit, dans tout son cours, s'appuyer sur la grâce de Dieu et sur la foi de l'homme.

Par sa grâce prévenante le Seigneur frappe à la porte du

---

(1) Omnium et quarumlibet virtutum actus sunt utiles ad consequendam deletionem ac remissionem peccatorum, qui est finis intentus per pœnitentiam, quia omnes actus virtuosi sunt placentes Deo et meritorii saltem de congruo, ideoque omnes sunt idonei ad placandum Deum respectu peccatoris et consequenter ad eum permovendum, ut remittat peccata... Itaque pœnitentia hoc habet *ex sua natura*, ut per actus suos imperare ac inducere valeat actus omnium aliarum virtutum (ESPARZA, l. 10, q. 83).

(2) Satisfactio debet esse pœnalis et maxima satisfactio maxime pœnalis (S. BONAV., III, dist. 20, q. 5).

(3) Sicut est gloriosius acquirere vitam æternam per merita quam sine meritis, sic gloriosius est reconciliari Deo per satisfactionem quam sine (S. BONAV., III, dist. 20, q. 2).

(4) Liberum arbitrium lapsum nunquam ad Deum converteretur, nisi aliquo munere gratiæ excitaretur, quod quia præsto est, ideo dicit Dominus : « *Convertimini ad me* » (ZACH., I, 3). Hoc enim ipso, quod invitat et vocat, exhibet homini aliquod donum gratuitum, per quod excitetur et excitatus aliqualiter ad ipsum convertatur et conversus per gratiam gratum facientem (la grâce sanctifiante) a Deo acceptetur, et ex hoc dicitur Deus *converti ad ipsum* (S. BONAV., II, dist. 28, a. 2, q. 1).

cœur coupable (Apoc., III, 20 ; Lament., V, 25) ; si l'homme répond à cet appel immérité de la grâce et lui obéit (Ps. LXXXIV, 8), il doit tout d'abord se tourner vers Dieu librement par des actes de foi. En effet, celui qui veut s'approcher de Dieu pour obtenir son aide et sa bienveillance, doit croire non seulement que Dieu existe, mais encore qu'il récompense ceux qui le cherchent comme leur fin suprême (Hebr., XI, 6). La foi surnaturelle est le premier pas dans la voie du salut, un pas absolument indispensable. Tous les autres actes, qui précèdent et préparent la justification, naissent de la racine féconde de la foi. La lumière de la foi découvre à l'œil de l'esprit tout un ensemble de vérités tour à tour sérieuses et terrifiantes, ou pleines de consolations et d'encouragement. Ces vérités de la foi, connues sous leur vrai jour et sérieusement méditées, éveilleront dans le cœur du pécheur, d'une part une crainte salutaire et, d'autre part, l'espérance et la charité. A la pensée de la justice divine et du jugement, l'homme coupable est pénétré de crainte et d'effroi, mais en même temps il se ranime en songeant à l'infinie miséricorde de Dieu et à la rédemption surabondante qui est dans Jésus-Christ (Ps. CXXIX, 7-8). Dans son cœur touché d'une componction salutaire (Act., II, 37), il attend avec assurance la grâce et le pardon. Sous l'influence de ces sentiments, il ouvrira spontanément son cœur à l'amour pour Dieu : il commence par aimer Dieu comme « la source de toute justice », comme le principe et le dispensateur infiniment saint et miséricordieux de tous les biens du salut qu'il cherche avec confiance et qu'il espère obtenir (1).

Par la foi, la crainte, l'espérance et la charité, la terre du cœur coupable est préparée et disposée de telle sorte qu'elle puisse produire de dignes fruits de pénitence (Luc., III, 8). Aux clartés de la foi, en effet, et à la lumière de l'éternité, le pécheur voit tous ses péchés dans toute leur grandeur, dans toute leur gravité, dans toute leur laideur et leur malice ; alors un pieux sentiment et un zèle sérieux de la pénitence s'animeront

---

(1) Primo necesse est Dei *bonitatem* et *justitiam* cognoscere, cui displicet omne malum et inordinatio, et ab illa offenditur et nullo modo malum relinquit impunitum, et *se aliquid fecisse*, quod suæ displicere debeat bonitati, et hæc est cognitio *culpæ*, et ex hoc cognoscit se homo ex divina sententia obligatum ad pœnam. — Necesse est etiam secundo cognoscere *Dei misericordiam*, qua paratus est omni revertenti et dolenti de culpa commissa sibi remittere et indulgere. — Ex prima cognitione generatur *timor ;* ex secunda generatur *spes* remissionis, et ex his *voluntas* revertendi et confœderandi Deo et satisfaciendi per gemitum et alias pœnas, et si incipiat facere quod in se est, dispositus est ad justificationem (S. Bonav., IV, dist. 14, p. 1, a. 2, q. 2).

dans son cœur et se manifesteront au dehors par les œuvres, pour qu'il soit, par la miséricorde de Dieu et par le sang de Jésus-Christ, délivré du fardeau du péché qui pèse sur lui. *Quid est enim homo pœnitens nisi homo irascens sibi ?* (S. Aug., *Serm.* 113, n. 2). Tandis que ses iniquités l'accablent comme un poids écrasant, la conscience de la dette qu'il a contractée l'opprime (Ps. xxxvii, 5). Pénétré de douleur, il déteste de cœur sa conduite passée et il est résolu à rompre entièrement désormais avec le péché pour mener une vie nouvelle. Dans l'économie actuelle du salut la conversion du pécheur ne trouve sa conclusion ordinaire que par la réception effective du sacrement de la Pénitence, ou du Baptême (Cfr. S. Thom., 3, q. 85, a. 5. — Trid., sess. 6, cap. 6).

8. — Tous les péchés, même les péchés commis après le Baptême, quels que soient leur nombre et leur gravité, peuvent être remis dans cette vie, et ils sont effectivement remis, si l'homme les regrette suffisamment et s'il en fait une véritable pénitence, ce pour quoi la grâce nécessaire ne lui est jamais refusée par Dieu tant que l'heure de la mort n'est pas venue (1). *Si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper pœnitentiam reparari* (Conc. Later., cap. *Firmiter*). Aussi longtemps que l'homme est dans la voie qui le conduit à sa fin dernière, en d'autres termes aussi longtemps qu'il se trouve ici-bas dans l'état d'épreuve, il peut, avec le secours de la grâce que Dieu lui offre, se libérer de tous ses péchés par une véritable pénitence, et ce changement des dispositions de son cœur lui procure infailliblement la rémission de ses fautes (S. Thom., 3, q. 86, a. 1) (2). Cette consolante vérité s'appuie incontestablement sur la Révélation divine. D'innombrables textes de l'Écriture attestent que non seulement le Seigneur appelle tous les pécheurs à la pénitence, mais encore qu'il assure le pardon et promet son amitié à tous ceux qui se repentent sincèrement. « Quand vos péchés seraient comme l'écarlate, ils deviendront blancs comme la neige ; et quand ils seraient rouges comme le vermillon, ils seront blancs comme la laine » (Is., I, 18). Le Seigneur est toujours prêt à pardonner (*multus ad ignoscendum*) : il pardonne souvent et beaucoup. Confiant dans les miséricordes du Seigneur, le pécheur doit

(1) Cfr. Esparza, l. 10, q. 78. — Salmant., disp. 6, dub. 2.

(2) Homo est mutabilis secundum voluntatem, quandiu in hac vita vivit. Sic igitur divinitus gratuita dona (les dons surnaturels) homini dantur, ut ea possit per peccatum amittere, et sic peccata perpetrat, ut ea per gratuita dona remitti possint (S. Thom., *Comp. theol.*, cap. 144).

donc abandonner sa voie, renoncer à son sens corrompu et revenir à Dieu (Is., LV, 7).

« Dieu, qui ne veut point la mort (spirituelle, éternelle) du pécheur, mais sa pénitence, voit avec bonté (*benignissime*) la fragilité humaine » (BENED. CINERUM), pour « manifester sa toute puissance surtout en épargnant et en pardonnant » (ORAT. ECCLES. — Cfr. EZECH., XVIII, 23). « Il dépend uniquement de la puissance divine que l'homme puisse obtenir les dons surnaturels. Affirmer qu'on ne peut plus recevoir la grâce, après le péché commis, c'est donc rabaisser la puissance de Dieu. Or les dons de la grâce ne peuvent se trouver en même temps que le péché (dans une âme) ; car la grâce ordonne l'homme à sa fin dernière, tandis que le péché l'en détourne. Par conséquent, affirmer que les péchés ne sont pas rémissibles, c'est être en contradiction avec la toute-puissance divine » (S. THOM., *Comp., theol.*, cap. 144). — Le sacrifice sanglant de Jésus-Christ est une expiation surabondante pour tous les pécheurs et pour tous les péchés du monde entier (I JOANN., II, 2), et nul de ceux qui ont besoin de cette rédemption n'est exclu, ici-bas, du mérite du sacrifice de la croix (II COR., V, 14-15). — Dieu, dont « les miséricordes sont sans nombre et dont la bonté est un trésor inépuisable », montre ainsi son « ineffable miséricorde » en délivrant « de tous leurs péchés et de toutes les peines dues au péché » les pécheurs même les plus coupables, qui se convertissent sincèrement (ORAT. ECCLES.). Quiconque marche dans la voie mauvaise, peut et doit se convertir au Seigneur qui ne repousse personne (*nullum respuit*), mais se laisse miséricordieusement fléchir, par la pénitence, même envers les plus grands pécheurs (*quantumvis peccantibus*. — ORAT. ECCLES. Cfr. EXOD., XXXIV, 6 ; JOEL., II, 13 ; JON., IV, 2).

9. — La pénitence intérieure, surnaturelle, l'aversion du péché et la conversion vers Dieu sont, du moins dans l'économie actuelle du salut, absolument nécessaires pour obtenir la rémission du péché mortel (1). *Fuit quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum contritionis motus necessarius* (TRID., sess. 14, c. 4). Dieu accorde son pardon et son amitié à ceux-là seulement qui repassent dans l'amertume de leur cœur leurs années et leurs péchés (Is., XXXVII, 15), et qui lui offrent un

(1) Pœnitentiæ necessitas refertur immediate ad justificationem seu remissionem peccatorum et quidem mortalium ; mediate vero ad glorificationem seu æternam salutem et procedit quæstio de potentia *ordinaria*, non de extraordinaria, qua posset Deus remittere peccata (MASTRIUS, disp. 5, n. 177).

« cœur contrit et humilié » (Ps. L, 19). (1). *Adulto in quo sunt actualia peccata, quæ consistunt in deordinatione actuali voluntatis, non remittuntur peccata, etiam in baptismo, sine* actuali immutatione voluntatis, *quod fit per pœnitentiam* (S. THOM., 3, q. 86, a. 2, ad 1).

Donc, sans pénitence, point de salut pour le pécheur : d'abord et surtout, parce que la pénitence est requise comme un moyen indispensable pour recouvrer l'état de grâce ; ensuite aussi, parce que la pénitence est particulièrement et expressément prescrite par un précepte divin (ou naturel) (2). L'obligation stricte de se réconcilier avec Dieu par une véritable pénitence et par une sincère conversion n'existe d'ailleurs point par elle-même aussitôt et immédiatement après la chute dans le péché mortel, mais dès qu'il y a danger de mort (3). Même un délai notable semble être en soi contraire au précepte de réparer les fautes passées par la pénitence, surtout parce que l'homme en état de péché ne peut point aisément vaincre les tentations et que, par conséquent, il retombe facilement dans de nouvelles fautes (4). Du reste, il est si dangereux de demeurer longtemps dans le péché mortel, qu'on ne saurait trop vivement recommander de se relever promptement de la chute. « Ne tardez pas de vous convertir au Seigneur et ne différez pas de jour en jour; car sa colère éclatera soudain et il vous perdra au jour de sa vengeance » (ECCLI., V, 8. 9).

Ne négligeons pas le temps favorable, le jour du salut (II COR., VI, 2). Cherchez le Seigneur tandis qu'il peut être trouvé ; appelez-le pendant qu'il est proche (Is., IV, 6), de peur que,

---

(1) Ratio hujus necessitatis fuit *voluntas* Dei, qui nobis in Scripturis explicuit nolle se peccantibus peccata remittere, nisi illos pœniteat, ac etiam *maxima congruentia* ipsius rei : non enim censetur homo pacem velle et amicitiam cum Deo eique reconciliari, sed potius manere illi aversus ejusque amicitiam negligere, nisi peccatum detestetur, quo illum offendit et ab eo recessit (MASTRIUS, disp. 5, q. 7, a. 1, n. 178).

(2) Pœnitentia est necessaria necessitate *medii* ad salutem homini lapso in peccatum mortale. Hæc assertio est de fide (MASTRIUS, disp. 5, q. 7, a. 1, n. 178). — Præceptum pœnitentiæ non est tantum juris divini positivi, h. e. a sola Dei libera voluntate profectum, sed etiam juris divini naturalis ex ipsamet lege naturali obligantis. Hæc assertio theologis est communis (SALMANT., disp. 5, dub. 6, n. 233).

(3) Dicendum est pœnitentiæ præceptum per se obligare tempore necessitatis, ut est articulus aut periculum mortis (SALMANT., disp. 5, dub. 7, n. 297).

(4) Præceptum pœnitentiæ obligat hominem ad non diu in peccato permanendum, subindeque ultra articulum aut periculum mortis tenetur peccator ad contritionem procurandam, ne diu in peccato mortali permaneat (SALMANT., disp. 5, dub. 7, n. 317).

chargé du poids du péché, vous ne mouriez sans pénitence ni conversion (JOANN., VIII, 21). *Emendemus in melius, quæ ignoranter peccavimus, ne subito præoccupati die mortis quæramus spatium pœnitentiæ et invenire non possimus* (BENED. CINERUM). Les Pères nous avertissent, en termes extrêmement graves, de ne point différer notre conversion jusqu'à la mort. *Quia post peccata Deus pœnitentiam suscipit, si sciret quisque de præsenti sæculo quo tempore exiret, aliud tempus voluptatibus atque aliud pœnitentiæ aptare potuisset. Sed qui pœnitenti veniam spopondit, peccanti diem crastinum non promisit. Semper ergo extremum diem debemus metuere, quem nunquam possumus prævidere* (S. GREG. M., l. 1, *homil.* 12, n. 6. — Cfr. S. AUG., *serm.* 393. — PETR. LOMB., IV, dist. 20, p. 1, c. 1. — COLLET, *De pœnit.*, p. 2, c. 4, concl. 4).

Du reste, à tous les degrés de la vie spirituelle, la vertu de pénitence a un rôle important à remplir (1). La vie chrétienne tout entière devrait être une continuelle pénitence (TRID., sess. 14, *doctr. de extr. unct.*). L'homme doit toujours et jusqu'à la fin de sa vie déplorer ses fautes passées. *Peccatum contra me est semper* (Ps. L, 5). L'esprit de pénitence, — un esprit véritable, vivant, profond — doit animer toute notre vie. Le regret permanent du péché est un préservatif contre le péché en même temps qu'un excellent moyen de persévérance (2). (Cfr. S. THOM., q. 84, a. 8, 9. — FABER. *Le progrès de l'âme*, pp. 419-441 ; éd. all.).

10. — Depuis que Jésus-Christ a fondé l'Église et institué pour elle ses sacrements, la pénitence, qu'il faut pratiquer pour arriver au salut, a été déterminée plus en détail. *Quod hoc vel illo modo homo pœnitentiam agat, est ex institutione* divina (S. THOM., q. 84, a. 7). Dans l'économie du salut, sous le Testament nouveau, les moyens ordinaires, nécessaires pour la justification, sont les deux sacrements du Baptême et de la Pénitence. Actuellement, la vertu de pénitence est ordonnée à ces

---

(1) Quam sit utilis et necessaria pœnitentiæ medicina, facillime homines intelligunt, qui se homines meminerunt (S. AUG., *Serm.* 351, n. 1). — Nulla est virtus, cujus praxis sit adeo necessaria quæque tam crebro debeat usurpari, quum tam sæpe et in tam multis offendamus omnes (GAUDIER, *De perfect. vitæ spirit.*, p. 4, c. 12).

(2) Vera pœnitentia non solum *removet* peccata præterita, sed etiam *præservat* hominem a peccatis futuris. Quamvis igitur homo in primo instanti veræ pœnitentiæ remissionem consequatur præteritorum peccatorum, oportet tamen in homine *perseverare* pœnitentiam, ne iterum incidat in peccatum (S. THOM., 3, q. 84, a. 8, ad 1).

deux sacrements (et, relativement, subordonnée) (1). La pénitence ou contrition parfaite possède encore maintenant sa vertu justifiante, mais dépendamment des deux sacrements qui effacent le péché, c'est-à-dire en tant que le désir de ces sacrements est toujours renfermé dans toute pénitence ou contrition parfaite. Nous devons donc parler du sacrement de la Pénitence.

---

(1) Præceptum pœnitentiæ, quod transcendit legem naturæ et scriptam ita determinavit et ut ita dicamus alligavit Christus *sacramento* pœnitentiæ, ut absque illo in re vel in voto nequeat observari ; non enim observari potest nisi vel actuali susceptione sacramenti vel media contritione cum voto ipsius sacramenti, in quo abs dubio submisit quamlibet pœnitentiam nostram dignitati et efficaciæ sacramenti, penes ordinem ad quod accepta est Deo et non aliter (SALMANT., disp. 5, dub. 7, n. 327).

PREMIÈRE SECTION

DU SACREMENT DE LA PÉNITENCE EN GÉNÉRAL

§ 3. — L'Église a le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés à ceux qui ont reçu le Baptême.

1. — Pour permettre à l'Église de remplir sa mission, c'est-à-dire de conduire les hommes au salut et au ciel, Notre Seigneur lui a donné aussi la puissance spirituelle nécessaire à cette fin, la plénitude de la puissance de l'ordre et du gouvernement. Cette autorité comprend en première ligne le pouvoir de pardonner les péchés. Le caractère spécial de ce pouvoir consiste principalement en ceci, qu'il n'est exclusivement ni une pure grâce ni un pouvoir simplement judiciaire, mais qu'il exige, pour son existence intégrale et pour son exercice valide, l'union de cette double autorité. Celui-là seul, qui a reçu l'ordination sacerdotale et qui a juridiction au for intérieur de la conscience, peut véritablement remettre leurs péchés aux fidèles baptisés, les délier des liens du péché, ou leur fermer les portes du ciel. La puissance que Jésus-Christ a conférée à son Église de remettre ou de retenir les péchés, la puissance de lier ou de délier au for sacramentel, le pouvoir des clefs est le fondement et, par conséquent, le point de départ de toute la doctrine relative au sacrement de la Pénitence. Toutes les parties essentielles et toutes les propriétés de notre sacrement découlent de là et y trouvent leur raison d'être. L'institution du sacrement de la Pénitence est donc, quant à son essence, contenue dans la collation de ce pouvoir au collège apostolique (Trid., sess. 14, c. 1) (1).

---

(1) In hoc loco (Joann., xx. 23), recensentur actualis traditio promissæ potestatis et integra sacramenti pœnitentiæ constitutio (Salmant., disp. 7-

2. — *Quis potest dimittere peccata* (ἀφιέναι ἁμαρτιάς) nisi *solus Deus* (MARC, II, 7). « Qui peut remettre les péchés que Dieu seul ? Dieu seul peut remettre les péchés. L'offense commise envers quelqu'un ne peut être remise que par celui qui a reçu l'injure. Or, les péchés sont une dette que l'homme contracte non pas envers un autre homme, mais envers Dieu lui-même. Par conséquent, Dieu seul peut remettre les péchés. — Puisque l'homme, par le péché, se détourne de sa fin dernière (*deordinetur*), le péché ne peut lui être remis que s'il s'ordonne de nouveau vers cette fin (*reordinetur*). Cela se fait par la grâce (*per gratuita dona*) que Dieu seul peut donner, parce que la grâce est au-dessus de la nature. Dès lors, Dieu seul peut remettre les péchés » (S. THOM., *Compend. theol.*, c. 146). Le péché est une injustice envers la Majesté divine ; il ne peut être effacé que par l'infusion de la grâce (1) : donc il est évident que Dieu seul peut, d'un pouvoir indépendant et illimité, remettre les péchés (2). *Tibi soli peccavi* (Ps. L, 6). « J'ai péché contre vous seul, j'ai fait le mal devant vous » — c'est ainsi que David manifeste avec douleur qu'il a conscience de son péché. Le péché est une dette envers Dieu, un attentat contre la volonté de Dieu, contre son ordre et sa suprême autorité. Le pécheur est le débiteur de Dieu et, par conséquent, Dieu seul peut lui remettre par grâce la dette que l'homme ne saurait acquitter, c'est-à-dire le péché qu'il ne saurait réparer. Une œuvre aussi merveilleuse

---

dub. 1, p. 3). Fuit hoc sacramentum non solum quoad formale seu potestatem absolvendi, sed etiam quoad materiale seu partes, quibus constat, a Christo institutum post resurrectionem (JOANN., XX. 22-23), et ratio est, quia isto loco Christus apostolis eorumque successoribus dedit potestatem *judicialiter* absolvendi a peccatis, adeoque instituit *confessionem*, sine qua sacerdos non posset habere notitiam causæ, de qua debet judicare, et quidem dolorosam, quum absque dolore et retractatione peccata non possint remitti (PLATELIUS, *de pœnit.*, n. 626).

(1) Homo peccando Deum offendit. Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur, quæ quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ (S. THOM., 1, 2, q. 113, a. 2).

(2) Omni peccato offenditur Deus qui est ipsa justitia, et omne peccatum fit contra mandatum Dei : sed tanta est offensa, quantus est ille qui offenditur : quum igitur ipse sit infinitus, *offensa habet aliquo modo rationem infiniti*. Si igitur liberum arbitrium potentiæ finitæ est, impossibile est, quod in pristinum statum redeat, nisi per divinam misericordiam, quæ sua gratuita bonitate condonet culpam sive remittat offensam ; hoc autem non fit sine gratia (S. BONAV., II, dist. 28, a. 1, q. 1).

— faire disparaître l'offense de Dieu et rendre la vie à l'âme en lui restituant la grâce — ne peut avoir d'autre cause que la puissance souveraine de Dieu et son infinie bonté (CAT. ROM., p. 1, c. 11, q. 6). *Tota Trinitas peccatum remittit* (*Suppl.*, q. 17, a. 3)

Jésus-Christ, en tant que Fils de l'homme (*filius hominis*, *Messie*), c'est-à-dire non seulement par sa divinité, mais encore par son humanité, avait (et il a encore) le plein pouvoir (ἐξουσίαν ἔχει, *potestatem habet*) de remettre les péchés (MATTH., IX, 6). Comme le pardon des péchés est un acte intérieur, que les sens ne perçoivent pas, le Sauveur a opéré, pour démontrer ce pouvoir, un miracle visible, en guérissant un paralytique (LUC., V, 24-25). Avant l'Incarnation, le pouvoir divin de remettre les péchés ne fut jamais donné à aucune créature. Le Sauveur seul l'a possédé et, pendant son séjour sur la terre, il l'a exercé, même visiblement, dans la mesure fixée par sa libre volonté et par sa sagesse (MATTH., IX, 2 ; LUC., VII, 48) (1).

Avant de quitter la terre, il a laissé à son Église ce « don souverainement précieux » — et l'Église possède ainsi le pouvoir de remettre les péchés. Évidemment le pouvoir de l'Église est purement ministériel, c'est-à-dire lié à des signes sensibles déterminés par Jésus-Christ et à des règles établies par lui (2), tandis que le Sauveur, en raison de sa dignité d'Homme-Dieu et des mérites de la Rédemption accomplie par lui, pouvait, par sa propre autorité, pardonner les péchés (Cfr. CAT. ROM., p. 1, c. 11, q. 7 ; p. 2, c. 7, q. 8). Le pouvoir de remettre les péchés en employant des signes visibles (3) est une prérogative des temps messianiques, un caractère permanent de l'Église de Jésus-Christ. Nous devons donc, avec joie, avec reconnaissance, louer Dieu de ce qu'en Jésus-Christ et par Jésus-Christ « il a

---

(1) Ad potestatem excellentiæ, quam solus Christus habuit, pertinuit quod Christus effectum sacramenti pœnitentiæ, qui est remissio peccatorum, contulit mulieri adulteræ sine exterioris pœnitentiæ sacramento, licet non sine interiori pœnitentia, quam ipse in ea, per gratiam est operatus (S. THOM., 3, q. 84, a. 5, ad 3).

(2) Quum sacerdos operetur per istas claves instrumentaliter et sicut minister et instrumentum efficaciam non habeat in agendo nisi secundum quod movetur a principali agente, si sacerdos utatur istis clavibus secundum proprium arbitrium dimittens rectitudinem motionis divinæ, peccat nec ille, circa quem operatur, clavium recipit effectum (RICHARD. A MED., IV, dist. 18, a. 1, q. 4).

(3) Potestas clavium se extendit ad absolutionem culpæ, non sicut causa efficiens principalis, — hoc enim Dei est — sed sicut instrumentum (S. THOM., opus. 18, c. 2).

donné un tel pouvoir aux hommes » (*talem potestatem* — MATTH., IX, 8). — *Est triplex modus dimittendi peccata, sc. secundum clavem* auctoritatis, *et hæc est Dei judicantis ; secundum clavem* excellentiæ, *et hæc est Verbi incarnati* ; *secundum clavem* ministerii, *et hæc est ipsius sacerdotis* (S. BONAV., IV, dist. 18, p. 1, dub. 2).

Manifestement, il s'agit ici non seulement d'un pouvoir spirituel ou saint, mais d'un pouvoir entièrement surnaturel, d'un pouvoir divin, dont l'existence doit être prouvée par la Révélation. Que l'Église possède le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés à ceux qui sont sous son autorité, c'est là une vérité non seulement attestée par la Tradition théorique et pratique de tous les siècles, mais encore incontestablement prouvée par les paroles mêmes du Seigneur. De même que pour l'Eucharistie, nous avons à examiner ici les paroles de la promesse et celles de l'institution. Elles s'éclairent et se complètent mutuellement.

3. — La promesse divine se trouve tout d'abord dans Matth. XVI, 19 et XVIII, 18. *Tibi* dabo (δώσω) *claves* (τὰς κλεῖδας) *regni cœlorum* (*la puissance dans l'Église militante*) *et quodcumque* (ὃ ἂν) *ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis, et quodcumque* (ὃ ἐὰν) *solveris super terram, erit solutum et in cœlis* (1). Ici, sous la double figure du pouvoir des clefs et de la puissance de lier et de délier, le Seigneur promet à Pierre, en qualité de son représentant c'est-à-dire de pape, la plénitude de l'autorité pour le gouvernement de son Église, l'autorité spirituelle, suprême et indépendante, sur tous les membres de l'Église militante. — *Amen dico vobis* (*à vous, mes apôtres*), *quæcumque* (ὅσα ἂν) *alligaveritis super terram, erunt ligata et in cœlo, et quæcumque* (ὅσα ἐὰν) *solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo.* Ces paroles du Seigneur contiennent, pour le Collège apostolique, la collation ou plutôt la promesse de l'autorité, du pouvoir de gouverner et de juger dans l'Église, pouvoir que le Collège apostolique ne devait exercer que dans la dépendance de Pierre qui possède les clefs du royaume surnaturel de Dieu sur la terre (*clavicularius regni*). — Cette double promesse divine, que le Seigneur a réalisée après sa résurrection, est si universelle que la plénitude de l'autorité ecclésiastique doit s'étendre à tout ce qui, dans l'Église et relativement

(1) Lier et délier sont deux actes qui, par leur but, se rapportent au royaume des cieux, pour le fermer ou pour l'ouvrir ; au sens originel, lier = mettre des liens ou des chaînes, imposer une charge ; délier = enlever les liens ou la charge.

au but de l'Église, peut être lié ou délié. *Ubi nihil distinguitur, ibi nihil excipitur* (S. Bern.). Mais comme le royaume de Jésus-Christ n'est pas de ce monde (Joann., xviii, 36), comme il possède un caractère spirituel et supra-terrestre, qu'il a un but céleste et éternel, le pouvoir des clefs confié à l'Église chrétienne, le pouvoir de lier et de délier doit incontestablement s'étendre aussi au for intérieur, à la conscience ; en d'autres termes, l'Église doit avoir non seulement la plénitude du pouvoir du gouvernement extérieur, mais encore la juridiction intérieure, le pouvoir de remettre vraiment devant Dieu les péchés aux chrétiens baptisés, et de leur ouvrir ainsi de nouveau le ciel (1). La coulpe et la peine du péché sont précisément ces liens qui, directement, empêchent l'homme d'entrer dans le royaume de l'éternelle béatitude. Pour répondre convenablement et entièrement à sa mission, qui est de conduire ici-bas les hommes à la vie de la grâce et, par la vie de la grâce, à la vie de la gloire, l'Église doit donc évidemment être en état de délier les liens ou les chaînes qui enserrent l'âme et qui tiennent fermées les portes du ciel (2). *Dominus discipulis, quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit etiam* potestatem remittendi peccata, *quæ quidem potestas* per claves *intelligitur, de quibus Dominus Petro dixit* : « *Tibi dabo claves regni cœlorum* » (Matth., xvi, 19) : *cœlum enim unicuique clauditur et aperitur per hoc quod peccato subjacet vel a peccato purgatur* ; *unde et* usus *harum clavium dicitur esse* ligare *et solvere, sc. a peccatis* (S. Thom., *C. gent.*, iv, 74).

Par le pouvoir des clefs (*potestas clavium*), la Scolastique du moyen âge entendait d'ordinaire, non pas le pouvoir du gouvernement ecclésiastique dans toute son étendue, mais surtout, au sens strict, le pouvoir donné par le sacrement de l'Ordre pour remettre ou retenir les péchés commis après le Baptême (3).

---

(1) Quod objicitur quod salus nostra est in manu sacerdotis, dicendum, quod potestas ista intelligenda est *clave non errante. Tunc autem errat, vel quando solvit quem Deus non vivificat vel quando minus ligat quam sit ligandus* (S. Bonav., *in Joann.*, c. 20, n. 19).

(2) Deus qui beato apostolo tuo Petro collatis clavibus regni cœlestis animas ligandi atque solvendi pontificium (le pouvoir sacerdotal) tradidisti, concede, ut intercessionis ejus auxilio a peccatorum nostrorum nexibus liberemur (Sacram. Gregor.).

(3) Quod in ecclesia aliquis habeat potestatem, hoc est ab ipso Christo, qui potestatem contulit apostolis et præcipue ipsi Petro. Dominus autem ipsi Petro utramque contulit potestatem, et ligandi et solvendi in foro *pœnitentiali*, et ligandi et solvendi in foro *judiciali*. Prima potestas ligandi et solvendi in foro pœnitentiali aditum cœli aperit et ideo recte dicitur *clavis* : secunda per censuram judicii subditos coercet et ideo dicitur

Solis sacerdotibus et in ordine sacerdotali clavium potestas confertur (S. BONAV., IV, dist. 19, a. 2, q. 1). Le pouvoir des clefs est donc indissolublement lié au caractère de l'ordination sacerdotale. *Quum clavis sit essentialiter character sacerdotalis, sequitur quod omnes sacerdotes habent claves, licet non omnes habeant exercitium illarum, sed solum illi qui habent jurisdictionem sive curam animarum ordinariam vel delegatam* (VIGUERIUS, *de ordine verit.* 9). — Entrant davantage dans le détail, on distingue deux clefs — l'autorité, pour examiner judiciairement la cause (*clavis scientiæ* — Cfr. LUC., XI, 52, κλεῖς τῆς γνώσεως) et le plein pouvoir de porter le jugement ou la sentence (*clavis potestatis*) (1). *Ad judiciariam potestatem duo requiruntur, sc. auctoritas cognoscendi de culpa et potestas absolvendi vel condemnandi. Et hæc duo dicuntur duæ claves ecclesiæ, sc. scientia discernendi et potentia ligandi et solvendi, quas Dominus Petro commisit* (MATTH., XVI, 19). *Non autem sic intelligitur Petro commisisse, ut ipse solus haberet, sed ut per eum derivarentur ad alios : alias non esset sufficienter fidelium saluti provisum* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 72). *In auctoritate sacerdotibus commissa duæ sunt claves, sc. potestas discernendi causam et sententiandi, concurrentes in unam plenam auctoritatem et in uno ordine datæ* (S. BONAV., IV, dist. 18, p. I, a. 3, q. 2).

A la différence du pouvoir de consacrer qui, lui aussi, a sa racine dans le caractère sacerdotal, le pouvoir d'ordre pour l'administration du sacrement de la Pénitence est appelé le pouvoir des clefs, parce qu'il a cette propriété de s'étendre dans deux directions contraires — en remettant les péchés ou en les retenant, de même que les clefs servent à ouvrir une porte ou à la fermer. En déliant et, respectivement, en liant, la fin dernière du pouvoir des clefs est atteinte — ouvrir les portes du ciel (2).

---

gladius. — Prima potestas est potestas arbitrandi inter Deum et hominem, secunda vero inter hominem et hominem, et ideo prima respicit *ordinem*, secunda *prælationem* (S. BONAV., IV, dist. 18, p. 2, q. 3).

(1) Quum potestas remittendi et retinendi peccata sit *judiciaria*, requirit *duo* quæ sunt in omni judicio necessaria, sc. cognitionem seu discussionem causæ, et prolationem sententiæ. A priori vocatur clavis scientiæ : a posteriori clavis potestatis. — *Clavis scientiæ* non est ipse habitus scientiæ, sed auctoritas et potestas exercendi actum scientiæ examinando causam peccatoris eumque interrogando sic, ut respondere teneatur. — *Clavis potestatis* est facultas ferendi sententiam super peccata audita. Sunt autem hæ duæ claves re ipsa *idem quod character sacerdotalis*, quatenus ille dicit potestatem conferendi sacramentum pœnitentiæ et propterea tantum est *una* potestas secundum essentiam, quamvis ex comparatione ad actus, quorum unus alium præsupponit, recte distinguatur *in duas* (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 17, a. 3).

(2) Potestas sacerdotibus communiter concessa super subditos non est

Dans les deux textes de l'Écriture que nous avons rappelés plus haut, le pouvoir de lier est mis avant le pouvoir de délier, parce que, là même, il est surtout question du pouvoir de juridiction extérieure et parce que, au for extérieur, dans le gouvernement de l'Église, il s'agit principalement de lier par des lois, des préceptes, des punitions, tandis qu'au for intérieur et sacramentel il en va autrement. Ici, en effet, il est question de délier ou d'absoudre (1), puisque, dans ce tribunal secret, il s'agit principalement et en définitive d'effacer les péchés; et, pour l'indiquer, le Seigneur, en donnant aux Apôtres le pouvoir sacramentel des clefs, nomme le pouvoir de remettre les péchés avant celui de les retenir (JOANN., XX, 23).

4. — Que la puissance tout extraordinaire de remettre les péchés fasse partie des pouvoirs de l'Église, les deux textes de l'Écriture cités plus haut ne l'expriment pas encore pour nous avec toute évidence; mais nous pouvons le conclure suffisamment — surtout du second texte, si nous examinons l'ensemble du discours (2). L'entière clarté et la certitude de la foi, en cette question, nous sont données d'abord par les paroles par lesquelles le Seigneur a confié expressément à ses Apôtres et aux prêtres, leurs successeurs, le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés. C'est saint Jean qui nous a conservé ce témoignage (JOANN., XX, 21-23).

C'était le soir de Pâques. Le Sauveur glorieusement ressuscité entre soudain et miraculeusement, « les portes étant fermées », dans le Cénacle où les Apôtres, à l'exception de Thomas, étaient réunis. C'est la première apparition du Seigneur à ses Apôtres. Il les salue deux fois par ces mots : « *Pax vobis* », et, en sa qualité de Prince de la Paix (Is., IX, 6), il leur donne le fruit si précieux et si consolant de la Rédemption qu'il vient d'accomplir — la paix, source intarissable de joie céleste. Alors il confie au Collège apostolique, à la communauté des Apôtres, une mission qui s'étend à tous les temps et au monde entier — le plein pouvoir et l'ordre de continuer son œuvre, c'est-à-dire

---

ad omnino solvendum debitum, quia non debebat hoc cuilibet communicari, ne culpa sine pœna remaneret; ideo data est iis potestas, ut *ligando solverent*, ligando sc. ad unum, absolverent ab alio ; sed non est data potestas ligandi *nisi propter solutionem* (S. BONAV., IV, dist. 18, p. 1, a. 1, q. 2).

(1) Claves ecclesiæ datæ sunt simul ad ligandum et solvendum, ad claudendum et aperiendum, sed *principalius* ad solvendum et aperiendum (S. BONAV., *l. c.*).

(2) Quum universaliter dictum sit: « *Quæcumque solveritis...* », ea solutio, quæ fit a reatu æternæ damnationis, sub illa generalitate quam maxime comprehensa debet intelligi (ESTIUS, IV, dist. 18, § 3).

de gouverner l'Église fondée par lui, de l'enseigner et de la sanctifier. *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos* (JOANN., XX, 21). Les Apôtres reçoivent de Jésus-Christ une mission, non pas absolument identique, mais analogue à celle que Jésus-Christ a reçue lui-même de son Père. L'analogie est dans le rôle confié de part et d'autre comme dans la collation de la plénitude de pouvoir requise pour l'accomplissement de cette mission. De même que Dieu le Père plein de miséricorde a, par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, réconcilié objectivement avec lui le monde, l'universalité des hommes, ainsi, maintenant, Jésus-Christ confie aux Apôtres, ses représentants et ses messagers, le ministère et les paroles de la réconciliation (II COR., V, 18-21). Cette mission universelle comprend essentiellement la fonction et la puissance ministérielle de réconcilier les fidèles avec Dieu, en leur remettant véritablement les péchés dans lesquels ils tombent après le Baptême. Le Sauveur met à cela une importance solennelle : en soufflant — symbole expressif — sur les Apôtres, il leur communique le Saint-Esprit et, en termes très clairs, il leur donne, à eux et à leurs successeurs, tout pouvoir pour remettre ou pour retenir les péchés des membres de l'Église.

Le Seigneur souffla sur les Apôtres (ἐνεφύσησε, *insufflavit*). Le souffle ou l'aspiration symbolise aussi bien l'essence que l'origine du Saint-Esprit qui procède du Père et du Fils. Par ce signe symbolique, le Sauveur communique l'Esprit-Saint aux Apôtres (1), comme il le déclare par les mots suivants : « *Accipite* (λάβετε, recevez maintenant) *Spiritum sanctum* » (JOANN., XX, 22). Le Saint-Esprit est le créateur de la hiérarchie, le principe et le dispensateur de toutes les fonctions et de tous les pouvoirs ecclésiastiques. Avec l'Esprit Saint et par l'Esprit Saint les Apôtres reçoivent ici le pouvoir divin (*gratia gratis data*) de remettre les péchés, comme ils reçoivent la grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*), particulièrement la sagesse, la charité et la force, afin de pouvoir, comme représentants de Jésus-Christ, exercer convenablement l'autorité judiciaire de la réconciliation. Dans l'octave de la Pentecôte l'Église fait cette prière : « Que le Saint-Esprit crée en nous un cœur nouveau par ces divins mystères (*divinis sacramentis*), parce qu'il est lui-même la rémission de tous les péchés » (*quia ipse est remissio omnium peccatorum*). La rémission des péchés, surtout parce qu'elle se fait par la communication de la grâce sanctifiante, est évidem-

---

(1) Facta est missio visibilis Spiritus Sancti ad apostolos sub specie flatus ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum (S. THOM., 1, q. 43, a. 7, ad 6).

ment une œuvre divine, une œuvre de la puissance et de la miséricorde divines. C'est donc seulement comme instrument de l'Esprit Saint, au nom de la vertu de l'Esprit Saint que l'homme peut remettre les péchés. Ici, le Seigneur fait des Apôtres les organes du Saint-Esprit en vue d'une fonction divine et déterminée, la rémission des péchés par l'administration du sacrement de la Pénitence (1). Ce but, ce fruit du don du Saint-Esprit, qu'il leur communique, Jésus-Christ les manifeste très clairement par ces paroles : Les péchés sont remis (*remittuntur iis*, ἀφίενται αὐτοῖς) (2) à ceux à qui vous les remettrez (*quorum*, ἄν τινων, *remiseritis peccata*, ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας), et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez (*et quorum retinueritis*, ἄν τινων κρατῆτε (3) *retenta sunt*, κεκράτηνται) (4) ». L'expression *remittere vel dimittere peccata*, ἁμαρτίας ἀφεῖναι, s'emploie d'ordinaire quand il est question du pardon des péchés par Dieu et par l'Homme-Dieu (MATTH., VI, 12 ; LUC., XI, 4; MATTH., IX, 6 ; LUC., V, 24), et elle signifie incontestablement que le péché est entièrement effacé en sorte que le pécheur est pur de toute souillure devant Dieu (1 JOANN., I, 7 ; PS. L, 4), délivré de la dette de la peine éternelle et de la coulpe. Comme le nuage se dissipe, comme la nuée se déchire sous l'éclatant rayon du soleil, ainsi le Seigneur efface entièrement les offenses (IS., XLIV, 22). Or, puisque le Sauveur communique à ses Apôtres le pouvoir de remettre les péchés, tel qu'il le possède et qu'il l'a reçu de son Père, les mots ἀφιέναι ἁμαρτίας, *remittere peccata*, ne peuvent être pris ici qu'au même sens, en tant qu'ils signifient la rémission réelle et efficace de la coulpe et de la peine du péché (5).

---

(1) In hac ipsa datione Spiritus apostoli alienæ obligationis potestatem relaxationis accipiunt *principalumque superni judicii* sortiuntur, ut *vice Dei* quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent (S. GREG. M., l. 2, *hom.* 126, n. 4).

(2) Le présent signifie l'efficacité immédiate de la sentence prononcée par le prêtre.

(3) *Retinere*, κρατεῖν, retenir, maintenir par l'exercice positif du pouvoir judiciaire qu'on a reçu — par la « *sententia retentionis* » (TRID.).

(4) Le parfait exprime que les péchés sont et demeurent retenus (même par Dieu) jusqu'à ce que le représentant de Jésus-Christ les remette.

(5) His sane verbis (JOAN., XX, 23) testatur Dominus eam potestatem se dare discipulis, quam ipse a Patre acceperat : ergo sicut Christus non tantum annuntiabat remissionem peccatorum, sed vere ac proprie eam conferebat dicendo paralytico et peccatrici : « Remittuntur tibi peccata tua », quemadmodum contextus et murmur scribarum et pharisæorum satis luculenter probant, ita et apostoli potestatem acceperunt *vere ac proprie peccata remittendi*, ut similiter dicere possent peccatoribus ad pœnitentiam conversis se illis peccata remittere eosque a peccatis absol-

Aussi, dès l'origine, l'Église catholique a-t-elle entendu ces mots du pouvoir de remettre ou de retenir les péchés dans le sacrement de la Pénitence (TRID., sess. 14, can. 3). Il faut les détourner violemment de leur sens, leur donner une interprétation absurde pour y voir simplement l'autorisation de déclarer théoriquement que les péchés sont pardonnés par Dieu, ou la mission de prêcher l'Évangile et la rémission des péchés (TRID., sess. 14, cap. 1). Le pouvoir de remettre les péchés, dont il s'agit ici, est essentiellement distinct du pouvoir d'administrer « le Baptême pour la rémission des péchés ».

5. — Donc, à la première Pâque chrétienne, le pouvoir de dispenser le sacrement de la Pénitence a été donné d'une manière officielle et toute solennelle, par l'emploi d'un symbole extérieur; en d'autres termes, en des circonstances qui indiquent l'importance exceptionnelle du pouvoir d'absoudre pour la justification des hommes. Du texte de saint Jean, xx, 21-23, il ressort incontestablement que, grâce au don miséricordieux du Seigneur, l'Église possède, elle aussi, la puissance de remettre les péchés, par conséquent une puissance qui, originellement, n'appartient qu'à Dieu et qui réside par excellence dans l'Homme-Dieu (1). *Clavis* ministerii *descendit a clave* auctoritatis *mediante clave* excellentiæ (S. BONAV., IV, dist. 18, p. 1, a. 1, q. 1).

L'Église remet véritablement devant Dieu la coulpe et la peine du péché (2) : cette vérité est, en outre, attestée par la comparaison établie entre les paroles de l'institution du sacrement de la Pénitence et celles qui promettaient le pouvoir de lier et de délier. Ces dernières affirment expressément que la remise des péchés aussi bien que leur retenue et, respectivement, l'imposi-

---

vere, salvo duntaxat eo discrimine, quod Christus *ut Deus propria auctoritate* remiserit peccata et *ut homo* ad ea remittenda sicut ad alios effectus sacramentales potestatem habuerit *principalis* ministerii, apostoli vero tantum acceperint potestatem ministerii *secundarii* (ESTIUS, IV, dist. 18, § 3).

(1). Claves regni cœlorum datæ sunt ecclesiæ et accipiuntur hic claves ad similitudinem clavium materialium, per quas ostium clauditur et aperitur. Claves enim ecclesiæ sunt quædam potestas data ecclesiæ in prælatis suis ad aperiendum et claudendum hominibus regnum cœlorum, quod clauditur homini per peccatum vel obligationem ad pœnam pro peccato et aperitur per remotionem utriusque. Et hæc potestas triplex est : quædam auctoritatis, quæ est in solo Deo ; quædam excellentiæ, quæ est in Christo ratione humanæ naturæ ; alia ministerialis sc. in prælatis ecclesiæ, qui cœlum aperiunt per ministerium sacramentorum (RICHARD. A MED., IV, dist. 18, a. 1, q. 1).

(2) Omnium fidelium pia persuasio est semperque fuit, quod per ministerium sacerdotis *vere* absolvantur a peccatis, non autem quod ille eos tantum absolutos ostendat (ESTIUS, IV, dist. 18, § 3).

tion d'une pénitence par les supérieurs ecclésiastiques ont toute leur valeur dans le ciel et pour le ciel, c'est-à-dire qu'elles sont ratifiées par Dieu (1). Évidemment, il n'en est ainsi que « *clave non errante* », c'est-à-dire en tant que la sentence du représentant visible de Jésus-Christ est conforme au jugement ou à la loi de Dieu. Le pouvoir de pardonner les péchés, que le prêtre possède, n'est pas seulement lié au rite extérieur sacramentel : il est encore, dans l'accomplissement de ce rite, absolument dépendant de la volonté législatrice de Dieu, puisque le prêtre ne peut remettre ou retenir les péchés qu'à ceux-là seulement à qui Dieu veut lui-même les remettre ou les retenir. Le prêtre ne peut agir ici selon son caprice, il doit tenir compte de la dignité, *dispositio* (2), ou de l'indignité du pécheur (*indispositio*. — Cfr. *Suppl.*, q. 17, a. 2; q. 18, a. 4) (3).

6. — Le pouvoir de remettre les péchés ne devait point cesser dans l'Église par la mort des Apôtres. Cette « puissance admirable » (*admirabilis potestas*. CAT. ROM.) n'était pas un privilège personnel, un *charisme* accordé aux Apôtres : c'était un pouvoir ordinaire qui devait se transmettre à tous leurs successeurs dans la hiérarchie ecclésiastique (Cfr. S. PACIANUS, *ad Sympron.*, ep. 1, n. 6). Le pouvoir de pardonner les péchés et l'exercice de ce pouvoir dans le sacrement de la Pénitence sont du nombre des moyens indispensables au salut que le Sauveur a institués pour tous les hommes et pour tous les temps. La miséricorde du Rédempteur et le besoin que ceux qu'il a rache-

---

(1) C'est en ce sens qu'il faut entendre une expression qui revient fréquemment chez les Pères : ils disent que la sentence du prêtre précède la sentence divine. — Præcedit sententia Petri sententiam cœli (S. BERN. *in festo ss. Petri et Pauli*, serm. 1, n. 2). — O beatus cœli janitor, cujus arbitrio claves æterni aditus traduntur, cujus terrestre judicium præjudicata auctoritas sit in cœlo : ut, quæ in terris aut ligata sint aut soluta, statuti ejusdem conditionem obtineant et in cœlo (S. HILAR., *In Matth.*, cap. 16, n. 7).

(2) Dignitas hæc est dignitas congruitatis reperta in illis, qui, licet peccatum habeant, accedunt tamen cum animi dolore, spe veniæ ac firmo proposito in posterum non peccandi ad pœnitentiæ sacramentum. His quo capite in statu peccati existunt, cœli aditus non patet ; quatenus vero dispositiones habent ad peccati remissionem, digni congruenter efficiuntur, ut illis cœli janua reseretur per remotionem peccati aditum impedientis (SALMANT., disp. 12, dub. 1, n. 8).

(3) Causæ pensandæ sunt et tunc ligandi atque solvendi potestas exercenda. Videndum est, quæ culpa præcessit aut quæ sit pœnitentia secuta post culpam : ut quos omnipotens Deus per compunctionis gratiam visitat, illos pastoris sententia absolvat. Tunc enim vera est absolutio præsidentis, quum interni arbitrium sequitur judicis (S. GREG. M., l. 2, *hom.* 26, n. 6).

tés ont du pardon de leurs fautes subsistent toujours les mêmes, dès lors le pouvoir de pardonner les péchés doit se transmettre des Apôtres à leurs successeurs et survivre dans l'Église aussi longtemps qu'il y a des chrétiens à qui le ciel doit être ouvert par la rémission des péchés.

La persistance de ce pouvoir et son continuel exercice dans l'Église sont clairement attestés par l'histoire de tous les siècles. Les Pères célèbrent cette puissance sublime, ils en démontrent la réalité et l'efficacité en même temps que le caractère ministériel, parce qu'elle vient de Dieu et qu'elle est exercée en son nom (1). Saint Ambroise réfute le rigorisme des Novatiens, qui refusaient à l'Église le pouvoir de pardonner les péchés. « Ils prétendent honorer davantage le Seigneur en réservant à lui seul le pouvoir de remettre les péchés. Et, au contraire, on ne saurait lui faire une injure plus grande qu'en méprisant ses ordres et en niant une mission conférée par lui. Puisque Jésus-Christ a dit : Recevez le Saint-Esprit etc. (JOANN. XX, 22-23), qui donc honore Dieu davantage : celui qui obéit à son commandement ou celui qui lui résiste ? L'Église obéit sur ces deux points : elle retient les péchés (*ut peccatum et alliget*), et elle en délie (*et relaxet*). Qui n'a pas le droit de délier, n'a pas, non plus, le droit de lier. L'Église a ce double pouvoir ; car ce droit a été donné aux seuls prêtres (*solis sacerdotibus*), dont le ministère (*officium*) est un don (*munus*) du Saint-Esprit » (S. AMBR., *De pœnit.*, l. 1, n. 6-8). Dieu seul peut remettre les péchés ; mais « il les remet aussi par ceux (*per eos quoque dimittit*) à qui il a communiqué le pouvoir de les remettre » (*dimittendi potestatem*. S. AMBR., *in Luc.*, l. 5, n. 13). Ailleurs le saint Docteur compare la rémission des péchés par le Baptême à leur rémission par le sacrement de la Pénitence. De même qu'il semblait impossible que « l'eau lave le péché » (*ut peccatum ablueret aqua*), ainsi il paraissait impossible que « les péchés puissent être remis par la pénitence » (*per pœnitentiam peccata dimitti*) ; et cependant

(1) Videamus utrum peccata donet Spiritus. Sed hic dubitari non potest, quum ipse Dominus dixerit : « Accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata, remissa erunt » (JOANN., X, 22). Ecce quia per Spiritum Sanctum peccata donantur. Homines autem in remissionem peccatorum *ministerium suum* exhibent, non jus alicujus potestatis exercent. *Neque* enim in *suo*, sed in *Patris* et *Filii* et *Spiritus Sancti nomine peccata dimittunt.* Isti rogant (formule déprécatoire), divinitas donat, humanum enim obsequium, sed munificentia supernæ est potestatis (S. AMBR., *De Spir. Sanct.*, l. 3, c. 18, n. 137). — Nunquam Deus non pœnitenti comminaretur, nisi ignosceret pœnitenti. Solus hoc, inquies, Deus poterit. Verum est ; sed et quod *per sacerdotes suos* facit, *ipsius potestas* est (S. PACIANUS, ep. 1, n. 6. — Cfr. ESTIUS, IV, dist. 18, § 4).

Jésus-Christ a donné aux Apôtres ce pouvoir, qui a passé des Apôtres au ministère sacerdotal (*ad sacerdotum officia*. S. AMBR., *de pœnit.*, l. 2, c. 2, n. 12).

Saint Jérôme s'élève contre le caprice dans l'administration du sacrement de la Pénitence (HIERON., *in Matth.*, XVI, 19). Comme les autres Pères il reconnaît aux prêtres et aux évêques le pouvoir d'absoudre. « Loin de moi la pensée de parler mal en quoi que ce soit de ceux qui, successeurs des Apôtres, consacrent de leurs lèvres saintes le corps du Seigneur, qui, portant les clefs du royaume des cieux, jugent en quelque sorte avant même le jour du jugement » (*qui claves regni cœlorum habentes quodammodo ante judicii diem judicant*, ep. 14, n. 8).

Pierre Chrysologue invoque le texte de saint Jean pour prouver que l'Église a tout pouvoir de remettre les péchés. « Le Seigneur a conféré le pouvoir de pardonner les péchés en communiquant au cœur des disciples celui-là même qui remet les péchés (*ipsum remissorem*, l'Esprit Saint). Où sont les Novatiens qui prétendent que les péchés ne peuvent être pardonnés aux hommes par des hommes (*qui per homines hominibus remitti peccata non posse præscribunt*)? Pierre pardonne les péchés, il accueille avec joie les pécheurs qui font pénitence et il affirme avec reconnaissance un pouvoir confié par Dieu à tous les prêtres » (*omnibus sacerdotibus hanc a Deo concessam amplectitur potestatem*. Serm. 84).

Dans son commentaire sur l'Évangile de saint Luc (v, 24), saint Cyrille de Jérusalem atteste, de la manière la plus précise et la plus claire, que le pouvoir de remettre les péchés a été donné au sacerdoce chrétien. « Jésus-Christ, comme Fils de Dieu incarné et comme maître de la loi, pardonne les péchés; mais nous aussi nous avons reçu de lui un don si éclatant et si admirable (τὴν οὕτω λαμπρὰν καὶ ἀξιοθαύμαστον χάριν) : il a donné à l'humaine nature son couronnement par cette dignité sublime (τιμῇ). Après avoir communiqué le Saint-Esprit aux Apôtres, il les a fait participer à sa majesté (τῆς ἑαυτοῦ δόξης ἀπέφηνε κοινωνούς), en leur confiant le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés. Puisque nous avons la charge de faire la même chose, à combien plus forte raison remet-il lui-même les péchés, celui qui a donné aux autres de pouvoir le faire? Puisqu'il a communiqué aux Apôtres l'Esprit Saint qui a la puissance souveraine, il leur a donné aussi le pouvoir divin (θεοπρεπὲς ἀξίωμα) de remettre ou de retenir les péchés des hommes ».

Saint Jean Chrysostome montre quelle haute dignité la grâce de l'Esprit Saint confère aux prêtres. Ils offrent le sacrifice et ils remplissent une autre fonction non moins nécessaire à notre

salut. Ils ont la dispensation des trésors de la grâce. Ils ont, sur les âmes immortelles, le pouvoir de lier et de délier; ce qu'ils font sur la terre, Dieu le ratifie dans le ciel (ἄνω κυροῖ), et le Seigneur confirme (βεβαιοῖ) le jugement (γνώμην) de ses serviteurs. Ne leur a-t-il pas (JOANN., XX, 23) donné toute la puissance du ciel (πᾶσαν τὴν οὐράνιον ἐξουσίαν)? Cette puissance l'emporte sur tous les pouvoirs de la terre, comme l'âme l'emporte sur le corps et le ciel sur la terre; c'est le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés. Les prêtres du Testament nouveau possèdent le pouvoir d'effacer entièrement les souillures de l'âme (ἀκαθαρσίαν ψυχῆς ἀπαλλάττειν παντελῶς) et non pas seulement de déclarer que l'âme est purifiée (*De sacerd.*, l. 3, c. 5, 6).

Ce pouvoir « suprême, divin, sublime » (*summa, divina, sublimis potestas*. S. PATRIC., *ep. ad Corolic.*) relève « la dignité » du prêtre, mais il augmente sa « responsabilité ». *Grandis honor, sed grave pondus istius est honoris* (S. GREG. M., l. 2, *Hom.* 26, n. 5).

§ 4. — Le pouvoir des clefs s'étend à tous les péchés.

1. — Partout où les véritables sentiments de pénitence requis de la part du pécheur se rencontrent, tous les péchés commis après le Baptême peuvent, sans exception, être pardonnés par le pouvoir des clefs, que l'Homme-Dieu a confié à l'Église. Le pénitent bien disposé qui se confesse peut et doit attendre avec assurance le pardon de tous ses péchés, même les plus graves. « Si nous confessons nos péchés, Dieu est fidèle et juste pour nous les remettre et pour nous purifier de toute iniquité » (*ab omni iniquitate*. I JOANN., I, 9) (1). De même, en effet, que l'amour de Dieu qui pardonne ne connaît ni mesure ni limite, de même le pouvoir de remettre les péchés confié à l'Église est illimité relativement au genre, à la grandeur et au nombre des fautes. Bien plus, Dieu lui-même ne remet les péchés des chrétiens que par le pouvoir des clefs confié à l'Église, ou du moins dépendamment de ce pouvoir. On ne peut, quand il s'agit de Dieu, distinguer entre les péchés rémissibles (*remissibilia*) et les péchés irrémissibles (*irremissibilia peccata*) : on ne saurait, non

---

(1) Noli desperare, clama etiam de profundo ad Dominum (Ps. CXXIX, 1-4). Quidquid enim fueris, quæcumque peccaveris, adhuc in hac vita es, unde te Deus omnino, si sanare nollet, auferret (S. AUG., *Serm.* 351, n. 12).

plus, faire pareille distinction quand il est question du pouvoir des clefs remis à l'Église (1). C'est, de part et d'autre, un seul et même tribunal dans lequel Dieu, par le ministère et le concours du prêtre, peut et veut remettre tous les péchés. Jésus n'a pas seulement, aux jours de sa vie mortelle, révélé magnifiquement l'inépuisable miséricorde de son cœur pour tous les pécheurs repentants : maintenant encore, dans la gloire du ciel, il reste le Bon Pasteur et témoigne une infinie tendresse pour toutes les brebis égarées ; il le fait par le ministère de ses représentants dans le sacrement de la Pénitence (2).

2. — Jusqu'où s'étend le pouvoir de l'Église pour la rémission, nous le voyons déjà par les paroles mêmes dont le Sauveur s'est servi en promettant ce pouvoir et en le conférant. La puissance de lier et de délier qu'il promet à ses Apôtres comprend tout et s'étend sans limite, comme le pouvoir de remettre les péchés qu'il leur confie s'étend à tout et n'a point de borne. Nul pécheur, nul péché ne sont exclus ; le Sauveur ne se réserve rien, pas un seul cas. « Tout ce que (ὅσα ἄν, *quæcumque* ; ὃ ἐάν, *quodcumque*) vous délierez » et « ceux à qui (ἄν τινων, *si quorum*) vous remettrez leurs péchés » — telles sont les expressions dont s'est servi le Sauveur, qui déclare en même temps que la retenue des péchés ou leur absolution sont ratifiées au ciel devant Dieu

---

(1) Les péchés dont il est question MATTH., XII, 31-32 (blasphème contre le Saint-Esprit), I JOANN., V, 16, (péché qui va à la mort, c'est-à-dire apostasie d'une vérité divine connue) et HEBR., VI, 4-6 (apostasie du christianisme) ne sont irrémissibles qu'en tant que, par leur nature, ils supposent l'endurcissement contre l'action de la grâce. Ineptus est talis peccator ad remissionem, quia impugnat divinam gratiam, per quam præparatur quis ad pœnitentiam ; unde talis aptus est ad impœnitentiam, in qua si perduret, nunquam remittetur culpa (S. BONAV., *In. Luc.*, c. 12, n. 16. — Cfr. S. BONAV., II. dist. 43, a. 2, q. 2). Per hoc tamen non præcluditur via remittendi et sanandi omnipotentiæ et misericordiæ Dei, per quam aliquando tales *quasi miraculose* spiritualiter sanantur (S. THOM., 2, 2, q. 14, a. 3).

(2) Quoniam in curatione nostra a mortali culpa per pœnitentiam apparere debet ipsius Christi pontificis piissimi *summa clementia*, et summa clementia pontificis superexcedit *omnia* peccata humana, qualiacumque et quantacumque sint et quotiescumque fuerint perpetrata : hinc est quod peccantes suscipere ad veniam est ipsius pontificis clementissimi non semel nec bis, sed *quotiescumque* suppliciter imploraverint clementiam Dei. Et quia divina clementia tunc vere et suppliciter imploratur, quando intervenit pœnitentiæ lamentum, et ad hoc potest homo convertere se, quandiu est in statu præsentis vitæ, quia est vertibilis in bonum et in malum : hinc est quod quantumcumque et quandocumque et quotiescumque peccator peccaverit, ad pœnitentiæ sacramentum potest habere refugium, per quod sibi fiat remissio peccatorum (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 19).

et confirmées par lui (Cfr. EZECH., XVIII, 21-24). *Quæcumque solveritis, inquit Dominus: nihil omnino excipit. Quæcumque, inquit: vel magna vel modica* (S. PACIANUS, *ep.* 3 *ad Sympron.*, n. 12). Aux Novatiens qui voulaient accorder le pardon seulement aux fautes légères et non aux fautes graves (*gravioribus criminibus*), saint Ambroise démontre que le pouvoir des clefs s'étend à tous les péchés. « Dieu ne fait aucune distinction de ce genre (*distinctionem non facit*), puisqu'il promet sa miséricorde à tous et qu'il a donné à ses prêtres le pouvoir de remettre tous les péchés sans aucune exception » (*relaxandi licentiam sacerdotibus suis* sine ulla exceptione *concessit*. — *De pœnit.*, l. 1, c. 3, n. 10). A ce point de vue, le saint Docteur met sur le même rang le Baptême et la Pénitence. « Pourquoi baptisez-vous, ô Novatiens, puisque les péchés ne peuvent être remis par les hommes (*per hominem*)? Évidemment dans le Baptême tous les péchés sont remis (*remissio* omnium *peccatorum*): quelle différence y a-t-il donc si le prêtre use, dans l'administration du sacrement de la Pénitence (*per pœnitentiam*) ou dans le Baptême (*per lavacrum*), du droit qui lui a été conféré? Ici et là c'est le mystère de la grâce divine qui agit » (*De pœnit.*, l. 1, c. 8, n. 36). *Non eos audiamus, qui negant ecclesiam Dei omnia peccata posse dimittere. Itaque miseri, dum in Petro petram non intelligunt, et nolunt credere datas ecclesiæ claves regni cœlorum, ipsi eas de manibus amiserunt* (S. AUG., *De agon. christ.*, c. 31, n. 33).

3. — Par le pouvoir des clefs tous les pécheurs peuvent être absous de tous les péchés, et non pas seulement une fois ou « sept fois, mais soixante-dix fois sept fois » (MATTH., XVIII, 22), c'est-à-dire sans mesure, aussi souvent que l'on retombe dans le péché, et qu'on s'en repent sincèrement et qu'on le confesse avec les dispositions requises (1). Ceux qui tombent après le Baptême ne peuvent être baptisés une seconde fois pour être lavés de leurs fautes: ils doivent, d'après la volonté de Jésus-Christ, se présenter en coupables au tribunal de la Pénitence pour être absous par la sentence du prêtre non seulement une fois (*non semel*), mais aussi souvent qu'ils recourent, vraiment contrits, à ce tribunal (TRID., sess., 14, c. 2). Que la Pénitence puisse et doive être réitérée et que le Baptême ne le puisse pas, la raison en est dans la nature diverse et dans l'efficacité

---

(1) Pessimus error est et crudelissimus, quod pœnitentia non possit iterari, quia claudit viscera divinæ misericordiæ, et tunc omnes peccatores vel fere omnes cogeret desperare. Et ideo dicendum, quod iterari potest *quotiescumque*, quandiu homo est in hac vita, sed post hanc vitam non potest (S. BONAV., IV, dist. 14, p. 2, a. 1, q. 2).

différente de ces deux sacrements. *Baptismus habet virtutem ex passione Christi sicut quædam spiritualis generatio cum morte præcedentis vitæ. Statutum autem est hominibus* semel mori (Hebr., ix, 27) *et* semel nasci, *et ideo semel tantum debet homo baptizari. Sed pœnitentia habet virtutem ex passione Christi sicut spiritualis medicina, quæ frequenter iterari potest* (S. Thom., 3, q. 84, a. 10, ad 5). *Si baptismus iteraretur, daretur nobis occasio peccandi; et non sic est in pœnitentia, quia* bene punit (S. Bonav., iv, dist. 14, p. 2, a. 1, q. 2; — Cfr. Estius, iv, dist. 14, § 9-11).

4. — L'Église a non seulement le droit et le pouvoir illimité de remettre aux fidèles tous les péchés sans exception, mais encore le devoir strict de faire usage de ce droit et de ce pouvoir quand le pécheur se montre digne de l'absolution par ses dispositions de pénitence. L'Église n'est pas la maîtresse, elle est seulement la dispensatrice des trésors sacramentels que Dieu lui a confiés. Dès lors, elle ne peut ni ne doit pardonner ou retenir les péchés à son gré : elle doit, en cela, se guider d'après les règles établies par le suprême législateur du Testament nouveau, Jésus-Christ. Or, c'est la volonté du Sauveur que tous les péchés mortels soient soumis au pouvoir des clefs et que tous les pécheurs bien disposés soient absous au tribunal de la Pénitence. Manifestement, la sainte Église, l'Église infaillible ne pouvait aller contre cette volonté de son divin fondateur. C'est pourquoi l'on doit *a priori*, pour des raisons dogmatiques, rejeter l'opinion que, dans l'antiquité chrétienne, le bienfait de la réconciliation sacramentelle avec Dieu était, sans condition, refusé à certains pécheurs par l'Église catholique. Mais, en outre, l'histoire est là pour prouver qu'une discipline ou pratique si rigoureuse n'a jamais été approuvée par les papes ni admise dans toute l'Église. Un rigorisme si peu chrétien a toujours été bien loin de l'esprit de l'Église; aussitôt que les papes apprenaient l'apparition d'une pratique si dangereuse, ils s'y opposaient de toute leur énergie. *Fuerunt qui dicerent quibusdam peccatis non esse dandam pœnitentiam, et exclusi sunt de ecclesia et hæretici facti sunt. In quibuscumque peccatis non perdit viscera pia mater ecclesia* (S. Aug., *serm.* 352, n. 9). Ceux qui refusent l'absolution aux mourants sont vivement réprimandés. « Nous avons appris qu'on refuse la Pénitence aux mourants, et qu'on ne se rend point au désir de ceux qui, au moment de quitter cette terre, souhaitent qu'on vienne au secours de leur âme par ce moyen de salut » (S. Cœlest. I, *ep.* 4, n. 3). « A ceux qui, au temps de la nécessité ou d'un danger menaçant, demandent le remède de la Pénitence et, par conséquent, la réconciliation, on ne doit refuser

ni la Pénitence ni la réconciliation, parce que nous ne devons fixer ni mesure ni temps à la divine miséricorde qui accorde aussitôt le pardon à la conversion véritable. Nous ne devons pas nous montrer difficiles (*difficiles*) dans la dispensation des dons de Dieu, ni mépriser les larmes et les soupirs de ceux qui s'accusent (*accusantium se*), puisque nous savons que les sentiments de pénitence viennent de l'inspiration de Dieu » (*ex Dei inspiratione*. S. LEO M., *ep*. 108, c. 4. Cfr. PALMIERI, thes. 9. HURTER, thes. 243, 244. SCHANZ, § 43).

§ 5. — Caractère judiciaire du pouvoir des clefs.

1. — Pour comprendre parfaitement la nature spéciale du sacrement de la Pénitence, il est d'une extrême importance de démontrer le caractère vraiment judiciaire du pouvoir des clefs (1). En remontant au ciel, Jésus-Christ a laissé les prêtres comme ses représentants (*vicarios*) — comme les juges (*præsides, judices*), à qui tous les péchés mortels, dans lesquels les fidèles tombent, doivent être soumis afin qu'au moyen du pouvoir des clefs (*pro potestate clavium*) ces juges prononcent la sentence qui remet ou retient les péchés (*remissionis aut retentionis sententiam pronuntient*). Sans doute l'absolution donnée par le prêtre est la dispensation d'un bienfait étranger, c'est-à-dire divin (*alieni beneficii dispensatio*) ; mais cela se fait à la manière d'un acte judiciaire (*ad instar actus judicialis*), par lequel le prêtre, comme juge, prononce un jugement, une sentence (*quo ab ipso velut a judice sententia pronuntiatur*. — Cfr. TRID., sess. 14, cap. 5).

2. — Par juge nous entendons ici une personne officiellement constituée, possédant le pouvoir de prononcer avec autorité, c'est-à-dire d'une manière qui oblige les accusés, une sentence condamnant ou absolvant — d'après la norme de la loi et de la justice (2). Pour être juste, la décision ou sentence du juge doit

---

(1) Dominus (JOANN., XX, 22-23) potestatem contulit apostolis et eorum legitimis successoribus remittendi retinendique quæcumque peccata, non arbitrarie quidem, sed judiciali ratione in unam partem vel alteram exercendam, atque adeo in eos tantum adhibendam, qui jam ecclesiam ipsam per baptismi januam fuerint ingressi, ceu etiam universorum Patrum consensus semper intellexit. Hæc vero ipsa potestas est, vi cujus ex fide catholica sacerdotes in sacramento pœnitentiæ peccata condonant ac vere remittunt (CONCIL. LAC., V, 82 b).

(2) Sententia judicis est quasi quædam particularis lex in aliquo parti-

reposer sur la vérité, elle doit être conforme non seulement aux lois mais encore aux faits. Donc le juge a le devoir de connaître ou d'apprendre à connaître non seulement les lois existantes, mais aussi l'état des faits.

Or, le pouvoir de pardonner les péchés, qui a été confié à l'Église et qu'elle exerce dans la Pénitence, a ce caractère judiciaire en tant que la possession de ce pouvoir permet au prêtre, en raison de la connaissance qu'il a de l'état de la cause et de la loi de Jésus-Christ, ou bien de délier efficacement le pécheur des liens du péché ou bien de le laisser retenu dans ces liens, ou de l'obliger à une expiation correspondante. L'usage (*actus*, *usus*) du pouvoir sacramentel des clefs consiste donc essentiellement et proprement dans le prononcé d'une sentence judiciaire (jugement, décision), et il ne peut, par conséquent, s'étendre qu'aux sujets de l'Église, c'est-à-dire aux baptisés (1).

3. — Il est essentiellement de la nature du pouvoir judiciaire de pouvoir s'exercer dans deux directions différentes, opposées, et de telle sorte que, par une sentence efficace, d'après l'état de la cause, il dégage d'une obligation, ou au contraire impose une obligation nouvelle, ou prolonge une obligation déjà existante. Or, tous ces éléments se retrouvent évidemment dans le pouvoir exercé par l'administration du sacrement de la Pénitence.

Bien que, dans son essence, ce pouvoir soit un et indivisible, il s'exerce pourtant dans deux directions différentes : il remet ou retient, il délie ou il lie, il ouvre ou il ferme. *Potestas clavium est ad* diversos actus, *quamvis secundum potestatis sive auctoritatis essentiam sit* una (*Suppl.*, q. 17, a. 3, ad 3). Remettre ou retenir les péchés, c'est l'effet d'un seul et même pouvoir faisant que le pénitent bien disposé est affranchi des liens des fautes graves et de la peine éternelle — ou que le pé-

---

culari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ita etiam et sententia judicis debet habere *vim coactivam*, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam judicis: alioquin judicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis nisi ille qui fungitur *publica* potestate, et qui ea funguntur, *superiores* reputantur respectu eorum in quos sicut in *subditos* potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam sive per commissionem. Et ideo manifestum est quod nullus potest judicare aliquem, nisi sit aliquo modo *subditus* ejus vel per commissionem vel per potestatem ordinariam (S. Thom., 2. 2. q. 67, a. 1).

(1) Sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec judicium (quod importat quamdam impulsionem) ferri potest nisi publica auctoritate, quæ quidem se extendit ad eos, qui communitati subduntur (S. Thom., 2, 2, q. 60, a. 6).

cheur mal disposé demeure, en raison de ses fautes, obligé relativement à Dieu et à l'Église, ou qu'il doit se présenter de nouveau au tribunal de la Pénitence, jusqu'à ce qu'il obtienne l'absolution sacramentelle. Mais, même dans le cas de l'absolution, il y a encore, d'ordinaire, un lien, en ce sens que le pénitent est condamné et obligé à une satisfaction temporelle correspondante. — « Remettre » (*remittere*) et « retenir » (*retinere*), — remarquons-le bien — ne sont pas des antithèses purement négatives ou contradictoires, mais des antithèses positives ou contraires; ce n'est pas seulement remettre les péchés qui est un acte positif, c'est aussi les retenir; de part et d'autre il y a exercice proprement dit et efficace du pouvoir judiciaire sacramentel. « Retenir » les péchés, c'est-à-dire refuser ou différer l'absolution, ce n'est pas ne point user du pouvoir des clefs; c'est un acte véritable de ce pouvoir — c'est une décision judiciaire (1), une « *sententia retentionis* », dont la conséquence juridique est que le pénitent demeure obligé à se soumettre de nouveau à ce pouvoir autant de fois ou aussi longtemps qu'il le faudra pour obtenir la rémission de ses fautes. Une autre sentence, une autre condamnation du pécheur non disposé et incapable de la grâce n'est point nécessaire, puisque Dieu lui-même décrète le châtiment sur les péchés passés et qu'il l'infligera infailliblement, si le péché n'est pas remis en ce monde.

4. — Le pouvoir que l'Église possède de remettre les péchés étant purement ministériel, il est évident que son exercice valide ou efficace est toujours entièrement dépendant de la loi divine, qui veut que les péchés ne puissent et ne doivent être remis qu'aux pénitents bien disposés et qu'ils ne soient retenus qu'aux pécheurs non disposés (2). *Operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cujus minister est*

---

(1) Sacerdos non ligat pure negative non absolvendo, hoc enim et laicus valet efficere, sed potestative et supposita cognitione causæ... Quando sacerdos absolutionem negat, ipsa non-absolutio est pœna quasi sacramentalis et sub sigillo servanda a ministro, quatenus fit intra confessionem cum judicio et cognitione causæ, ob quam fit indigens absolutione. Sed quia non perficitur sacramentum, non intervenit specialis forma; hæc enim solum ad conficiendum sacramentum fuit instituta (SALMANT., disp. 3, dub. 1, n. 18-19).

(2) Tunc sententia sacerdotis judicio Dei et totius cœlestis curiæ approbatur et confirmatur, quum ita ex discretione procedit, ut reorum merita non contradicant. Quoscumque ergo solvunt vel ligant adhibentes clavem discretionis reorum meritis, solvuntur vel ligantur in cœlis, i. e. apud Deum, quia divino judicio sententia sacerdotis sic progressa approbatur et confirmatur (PETR. LOMB., IV. dist. 18, p. 2, c. 7. — Cfr. S. BONAV., IV, dist. 18, p. 1, dub. 4).

(*Suppl.*, q. 18, a. 3). Sans doute, dans les autres sacrements il faut aussi, avant de les administrer, juger de la disposition ou de la dignité de celui qui les reçoit ; mais, ici, ce jugement est déjà lui-même un acte du pouvoir judiciaire en tant qu'il s'appuie sur l'accusation ou sur l'examen judiciaire ou qu'il en est le résultat. En outre, le sacrement de la Pénitence est essentiellement constitué par une sentence judiciaire, ce qui n'a lieu dans aucun des autres sacrements (1). *In foro* pœnitentiali *duo sunt quemadmodum in foro judiciali* (au for extérieur). *In illo enim sunt isti duo actus, sc.* discernere causam *et postmodum* sententiare, *et isti sunt actus diversi et ad hoc quod plene committatur alicui auctoritas, necesse est utrumque committi, alioquin plenam non habet auctoritatem ; est tamen* duplex *auctoritas concurrens in* unam plenam, *quod patet, quia eam contingit dividi* (mais cette division n'a pas lieu au for intérieur de la conscience). *Per hunc modum in auctoritate sacerdotibus commissa est sentiendum, quod quum sit sufficiens iis collata potestas arbitrandi inter peccatorem et Deum, quod* utramque *habent* auctoritatem *et quum utraque harum sit ordinata ad aperiendum cœlum, utraque dicitur clavis et sunt duæ claves* ; *tamen quia ex his constat una plena auctoritas, ideo in uno ordine dantur et unum respiciunt* (S. Bonav., iv, dist. 18, p. 1, a. 3, q. 2). Pour se former un jugement exact sur l'état des choses, sur la dignité ou l'indignité du pénitent, il faut évidemment que le prêtre possède la connaissance requise. La science, une grande prudence sont donc indispensables pour siéger au tribunal de la Pénitence (Cfr. Petr. Lomb., iv, dist. 19, c. 1).

5. — La nature même et les conditions du pouvoir de délier et de lier montrent que ce pouvoir ne peut être exercé à l'égard de ceux qui sont « au dehors » (*qui foris sunt*, οἱ ἔξω,) c'est-à-dire qui n'ont pas reçu le Baptême, mais seulement à l'égard de ceux qui sont « au dedans » (*qui intus sunt*, οἱ ἔσω — I Cor.,

---

(1) Claves *duæ* sunt quantum ad effectus, *una* tamen in radice. Claves enim ecclesiæ sunt potestas judicandi in foro animarum, quæ potestas ex duobus integratur, sc. ex potestate *discernendi* in causæ examinatione et ex potestate *definiendi* in causæ determinatione. Prima potestas dicitur *clavis scientiæ* : unde clavis scientiæ non est habitus scientiæ nec actus sciendi, quamvis claves ecclesiæ recipere non debeat nisi habens scientiæ habitum convenientem seu sufficientem ad executionem potestatis illius. — Secunda dicitur *clavis potentiæ*, cujus actus est determinare causam ligando vel absolvendo, et ista clavis est principalior, quia prima ordinatur ad istam, et quamvis prædictæ duæ claves distinguantur penes actus, tamen in radice una sunt, non tantum *inter se*, sed etiam cum *potestate conficiendi*, *quia istæ tres potestates* fundantur in *sacerdotali charactere* (Richard. a Med., iv, dist. 18, a. 1, q. 3).

v, 12), de ceux qui, par le Baptême, ont été incorporés à la communauté de l'Église et soumis à la juridiction de l'Église. Ceux qui n'ont point reçu le Baptême relèvent immédiatement et exclusivement du tribunal de Dieu. Sur ceux qui ont été baptisés, au contraire, l'Église possède pleine autorité spirituelle. Il faut avoir droit et autorité sur les autres pour leur imposer ou leur remettre une obligation (1). De même que, seul, le créancier peut remettre la dette, seul aussi l'offensé peut, en soi, remettre l'offense. Or, par le péché, l'homme offense la Majesté divine et devient le débiteur de Dieu. L'Église ne peut donc remettre ou retenir les péchés qu'autant que Dieu lui en a donné le pouvoir, par conséquent à ceux-là seulement que Dieu, par le sacrement de Baptême, a soumis également à l'autorité de l'Église sous ce rapport. Seuls, les péchés des baptisés peuvent être remis ou retenus par l'Église sous cette forme d'un jugement (Cfr. Cat. Rom., p. I, c. 11, q. 6).

6. — Le pouvoir de délier et de lier, de remettre les péchés et de les retenir est donc essentiellement un pouvoir judiciaire, et, dès là, il est différent du pouvoir de donner « le Baptême pour la rémission des péchés ». Tandis que celui qui administre le sacrement de la Pénitence doit être un juge, celui qui donne le Baptême ne peut être juge ni agir en juge. Pour être soumis à la juridiction de l'Église, il faut être entré dans l'Église par la porte du Baptême (Trid., sess. 14, cap. 2). Refuser le Baptême n'est nullement un acte du pouvoir de baptiser, alors que refuser ou différer l'absolution doit être considéré comme un acte, comme un exercice du pouvoir de lier et de délier. A ceux qui sont encore en dehors de l'Église les péchés sont remis par le Baptême ; à ceux qui sont déja membres de l'Église et soumis à sa juridiction, les péchés sont remis par le sacrement de la Pénitence. De part et d'autre la rémission se fait d'une manière différente.

Nous en avons déjà une indication dans la différence du signe extérieur symbolique des deux sacrements ; dans le Baptême, la souillure du péché inhérente à l'âme est lavée (*abluitur*) : au tribunal de la Pénitence, l'offense commise contre Dieu est remise ou pardonnée (*remittitur*, *condonatur*). En effet, le péché habituel qu'il s'agit d'effacer, peut être envisagé à un double

(1) Pronuntiatio veritatis non importat compulsionem ad hoc ut suscipiatur, sed liberum est unicuique eam recipere vel non recipere, prout vult ; sed judicium importat quamdam compulsionem, et ideo injustum est quod aliquis judicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet (S. Thom., 2, 2, q. 60, a. 6, ad 1).

point de vue. Relativement à l'homme, c'est une tache ou souillure de l'âme (*macula animæ*), en tant qu'il consiste dans la privation coupable (*privatio*) de la parure de la grâce sanctifiante ; relativement à Dieu, il faut le regarder comme une coulpe (*culpa*) (1), c'est-à-dire comme un outrage à la dignité et à la majesté divines, en tant qu'il consiste dans une aversion volontaire et, par conséquent, responsable, de Dieu comme fin surnaturelle. Entre la tache et la coulpe il n'y a, ici, qu'une distinction de raison et non une distinction réelle. Or, le Baptême signifie et opère directement la purification (*ablutio*) de toute souillure : la grâce de la régénération sacramentelle rétablit formellement (*formaliter*) l'éclat surnaturel et la beauté céleste de l'âme, à quoi se joint, comme élément nécessaire de la filiation divine, la remise de la coulpe ou le pardon de l'injure faite à Dieu (2). — Au contraire, le jugement sacramentel de la Pénitence signifie et opère directement la remise de la dette contractée par le pénitent et cet effet, dans l'économie actuelle du salut, ne peut être produit que par l'infusion de la grâce habituelle et de la charité, lesquelles ramènent l'homme à Dieu comme à sa fin surnaturelle et l'unissent à Dieu comme au souverain Bien. — Le pouvoir que l'Église a reçu d'effacer formellement, par la rémission (*remissio, condonatio*), le péché en tant qu'il est l'offense de Dieu, ne s'exerce donc point par l'administration du Baptême, mais par le sacrement de la Pénitence. En effet, ce pouvoir a pour but de rétablir, par une sentence judiciaire ou absolution, la relation légale et surnaturelle qui doit être entre l'homme et Dieu et que le péché avait détruite. L'absolution du prêtre est une sentence judiciaire qui

---

(1) Theologi distinguunt *offensam* inductam per peccatum (l'offense faite à Dieu par le pécheur exige une réparation ou satisfaction) et rursus *maculam* ipsius peccatoris, qua privatur splendore gratiæ et fœdatur coram Deo, ac tandem *reatum* ad pœnam temporalem, qui perseverat adhuc restituto nitore gratiæ, ut ipsum purgatorium animarum testatur. Pœnitentia licet hæc tria delere intendat, præcipue tamen tendit in reconciliationem cum Deo offenso, atque ideo primarius ejus actus non se exserit in pœnam temporalem seu reatum in ipsam, sed in *offensam divinam*, quam resarcire intendit media contritione, quocirca nequit coincidere cum vindicativa nisi quoad eam partem, in qua sumit sibi pœnas temporales pro extinguendo reatu, cui adhuc post restitutam gratiam homo manet obnoxius (Salmant., disp. 5, dub. 4, n. 156).

(2) Gratuita voluntas Dei concurrit ad hoc, quod fiat *offensæ remissio* — voluntarie enim nobis condonat offensam —, liberalis autem passio Christi concurrit ad hoc, quod fiat *damni satisfactio* ; habitus infusus concurrit ad hoc, quod fiat *morbi curatio* et *imaginis reformatio*. Et ideo ad hoc, quod homo resurgat a culpa, multum per omnem modum necessaria est sibi gratia (S. Bonav., II, dist. 28, a, 1, q. 1).

établit une relation nouvelle entre Dieu et le pécheur repentant; car le pénitent, qui était auparavant l'objet de la colère de Dieu ou de son déplaisir, le pénitent qui avait encouru une peine éternelle, est maintenant libéré de toute coulpe et de toute peine, il est rendu participant de l'héritage promis aux enfants adoptifs.

§ 6. — Le pouvoir des clefs exercé par le sacrement de la Pénitence.

1. — Ce que nous avons dit jusqu'ici du pouvoir des clefs montre clairement qu'il existe nécessairement, dans l'Alliance nouvelle, un sacrement en vue de réconcilier les fidèles avec Dieu, aussi souvent qu'ils tombent dans le péché, après le Baptême (*pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis* — TRID., sess. 14, can 1). Ce sacrement est évidemment celui de la Pénitence, qui se distingue essentiellement de tous les autres, et même du Baptême. En effet, en donnant à l'Église le pouvoir des clefs, tel que nous l'avons expliqué, Notre Seigneur Jésus-Christ a institué un véritable sacrement, un sacrement proprement dit, puisque le pardon qu'il veut et qu'il rend possible dans l'Église ne peut s'obtenir que par la voie sacramentelle, c'est-à-dire par un signe sacramentel ou par un rite intérieur produisant la grâce (1).

2. — La pénitence purement intérieure n'est point sacramentelle; n'importe quelle pénitence extérieure n'est pas, non plus, sacramentelle, mais celle-là seulement qui se fait dans l'Église catholique conformément au précepte du Seigneur, parce que, seule, la pénitence établie et déterminée par Jésus-Christ réunit tous les éléments qui appartiennent à l'essence d'un sacrement de la Loi nouvelle. *Pœnitentia, quæ in ecclesia agitur, est sacramentum* (S. THOM., 3, q. 84, a. I).

Évidemment, d'après la volonté de Jésus-Christ, le prêtre ne peut et ne doit faire usage du pouvoir de remettre les péchés que d'une manière conforme à la nature de l'homme et à la visibilité de l'Église; en d'autres termes, il doit donner l'absolution d'une manière perceptible aux sens, en sorte que le pécheur connaisse que ce pardon lui est donné. Le « Fils de l'homme »

(1) Externus ille ritus et actio sensibilis, per quam in ecclesia catholica remissio peccatorum post baptismum commissorum significatur et confertur, est N. L. sacramentum proprie dictum (SYLVIUS, 3, q. 84, a. 1).

lui-même, aux jours de sa vie « sur la terre », a pardonné ainsi les péchés et fait connaître ce pardon aux pécheurs. Mais tandis que Jésus-Christ, en raison de son pouvoir d'excellence ou théandrique, avait une liberté illimitée relativement au moyen à employer pour pardonner les péchés. le prêtre, qui a seulement un pouvoir ministériel, est entièrement dépendant de la loi de Jésus-Christ, et tenu d'employer le signe sensible institué par Jésus-Christ. *Clavis illa, quam Christus habuit, non erat sacramentalis, sed sacramentalis clavis principium* (*Suppl.*, q. 19, a. 2, ad 2). — Puis, comme il s'agit ici de l'exercice d'un pouvoir véritablement judiciaire (1), le signe rituel en question ne peut consister qu'en une sentence ou en une procédure (2). — Enfin, en tant que, par cette action judiciaire, les péchés sont vraiment et efficacement effacés, le rite sensible doit être aussi cause instrumentale de la grâce, parce que, dans l'économie actuelle du salut, la rémission des péchés mortels ne peut avoir lieu sans infusion de la grâce sanctifiante (3). — Or, ce sont là tous les éléments qui constituent un véritable sacrement et, en même temps, un sacrement distinct du Baptême. Nous avons, en effet, un signe extérieur qui justifie l'homme ou le sanctifie, un rite religieux qui comprend les actes sensibles d'une action judiciaire et qui a été institué pour toujours par Jésus-Christ pour donner aux baptisés la grâce justifiante. Et c'est là le sacrement de la Pénitence tel qu'il est dispensé dans l'Église et par l'Église.

3. — Donc, quoique le Baptême et la Pénitence aient tous

---

(1) Hæresis est negare sacramentum pœnitentiæ esse judicium quoddam ex Christi institutione, h. e. sacerdotes remittentes peccata esse veros judices a Christo Domino constitutos. Decipiuntur enim nonnulli existimantes confessores esse judices arbitros, habentes videlicet potestatem ex electione judicandorum. Qui profecto errant in media luce. Nam potestas remittendi peccata sacerdoti a peccatoribus conferri non potuit, sed a solo Christo, cujus sunt judices delegati (M. CANUS, *Relect. de pœnit. sacram.*, p. 5, n. 15).

(2) Ecclesiæ consuetudo apertissime indicat pœnitentiæ sacramentum exerceri *judicialiter* : est enim ibi reus et accusator, est sententia, est pœna injuncta (M. CANUS, *l. c.*, n. 18).

(3) Ad illud quod objicitur, quod Deus possit restituere innocentiam et ita delere culpam absque gratia, dicendum. quod hoc verum est ; sed largitas divinæ misericordiæ sic decrevit auferre malum, per quod homo Deo *displicet*, ut simul daretur bonum, per quod homo Deo *placeret*, nec unquam expellit culpam, quin sanctificet ipsam animam et in ea habitet per *gratiam*. Unde nihil est medium secundum tempus inter justum et impium : ex quo enim homo nascitur, necesse est animam ejus vel esse perversam per culpam vel erectam per gratiam (S. BONAV., II, dist. 28, a. 1, q. 1).

deux pour but d'allumer dans l'âme la vie et la lumière de la grâce en effaçant le péché, on voit aussitôt plusieurs différences essentielles entre les deux sacrements, si l'on examine le ministre et le sujet, comme aussi le rite extérieur et les effets invisibles (Cfr. TRID., sess. 14, cap. 2. — SALMANT., disp. I, dub. 1. — BERTI. l. 34, c. 2. — ESTIUS, IV, dist. 14, § 4) (1).

Les Pères comparent souvent ces deux sacrements l'un à l'autre ou les opposent entre eux, attestant ainsi non seulement leur existence, mais encore leurs différences. « L'enfant ne perd la grâce du Baptême que par ses propres fautes, lorsque, plus tard, il s'égare si malheureusement. Alors il commence à avoir des péchés personnels (*propria peccata*), qui ne peuvent être effacés par la régénération (*regeneratione*), mais qui ont besoin d'un autre remède » (*alia curatione*. — S. AUG., *ep*. 98, n. 2). « La miséricorde divine vient en aide à la fragilité humaine de tant de manières, que l'espérance de la vie éternelle peut être rendue non seulement par la grâce du Baptême, mais encore par le remède de la Pénitence (*per pœnitentiæ medicinam*). C'est pourquoi ceux-là même qui perdent les dons de la régénération (*regenerationis dona*), parviennent à la rémission de leurs fautes (*ad remissionem criminum*) pourvu qu'ils s'accusent et se condamnent eux-mêmes, puisque les secours de la bonté divine sont ordonnés de telle sorte que l'indulgence (*indulgentia*) ne peut être obtenue de Dieu que par la médiation du prêtre (*supplicationibus sacerdotum*). Car le Médiateur entre Dieu et l'homme, Jésus-Christ l'Homme-Dieu a donné aux supérieurs ecclésiastiques (*præpositis ecclesiæ*) le pouvoir d'administrer à ceux qui confessent (*confitentibus*) leurs fautes le sacrement de la Pénitence (*actionem pœnitentiæ*), et de les ramener à la participation aux saints mystères par la porte de la réconciliation

---

(1) Baptismi *materia proxima* est ablutio aquæ, pœnitentiæ vero sunt actus pœnitentis ; *forma* baptismi sunt verba ista : ego te baptizo... forma autem pœnitentiæ sunt hæc : ego te absolvo... *Minister* baptismi est quilibet homo in necessitate, minister autem pœnitentiæ solus potest esse sacerdos judicis munus gerens in homines sibi subditos. — *Subjectum* baptismi est homo non subditus ecclesiæ, subjectum pœnitentiæ est solus homo baptizatus. — Habent diversos *fines* et *effectus*. Nam baptismus institutus est primario ad delendum peccatum originale et secundario peccata personalia cum illo conjuncta, pœnitentia vero ad sola peccata personalia seu actualia post baptismum commissa remittenda. Denique baptismus plenam et integram omnium peccatorum remissionem etiam quoad pœnam omnem semper confert omni subjecto disposito imprimitque characterem, unde initerabilis est. At pœnitentia neque peccata remittit quoad omnem pœnam saltem ordinarie neque characterem imprimit, unde iterari potest et debet, si mortalia iterum committantur (ANTOINE, *de pœnit.*, c. 1, a. 2).

(*per januam reconciliationis*), s'ils se purifient par une salutaire satisfaction » (S. Leo M., *ep.* 108, c. 2).

4. — Du reste, il suffit d'un simple coup d'œil sur l'économie de la Rédemption pour arriver à cette conclusion, que l'Église doit posséder aussi un sacrement qui lui permette de remettre les péchés à ses sujets et de leur ouvrir les portes du ciel. Sans cela, il y aurait un vide manifeste dans l'édifice de l'Église, un défaut sensible dans l'organisme de cette société spirituelle. On ne saurait admettre que, d'après l'institution de Jésus-Christ, les péchés de ceux qui ne sont pas baptisés soient remis par la voie sacramentelle, tandis que les fautes de ceux qui ont reçu le Baptême ne pourraient l'être. L'organisation si parfaite et si harmonieuse de l'économie chrétienne du salut demande, au contraire, qu'au Baptême, qui ne peut être réitéré, un autre sacrement effaçant les péchés s'ajoute — le sacrement de la Pénitence — et de telle sorte qu'il puisse et doive être renouvelé chaque fois qu'il y a rechute dans le péché. Par le premier de ces sacrements, la vie de la grâce « commence » ; par le second, la « justice perdue » est rendue. Pour les hommes pécheurs un sacrement qui ranime les membres morts du corps mystique de Jésus-Christ n'est pas moins nécessaire que le sacrement de la régénération qui forme l'organisme ou le corps mystique du Sauveur. Ainsi, dans l'économie chrétienne, l'acquisition de la vie surnaturelle est, d'ordinaire, liée à la réception de deux sacrements. En sa qualité de représentante de Jésus-Christ, l'Église a le pouvoir de procurer aux hommes le pardon des péchés et l'entrée dans le ciel (1). *Si aliquis post baptismum peccet, remedium sui peccati per baptismum habere non potest, et quia abundantia divinæ misericordiæ et efficacia gratiæ Christi hoc non patitur, ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium, quo peccata purgentur, et hoc est pœnitentiæ sacramentum, quod est quædam velut spiritualis medicina* (S. Thom. *c. gent.*, iv, 72).

5. — Ce qui se passe, dans le silence et le secret du confessionnal, entre le prêtre et le pénitent, est un jugement d'une

---

(1) Bonitati divinæ et infinitis Christi meritis maxime conveniebat, ut peccatis post baptismum commissis, quæ ob maximam hominum baptizatorum in peccatum proclivitatem valde multiplicantur, remedium certum, sensibile et hominibus accommodatum semper suppeditaretur et sic non solum baptismus, sed etiam pœnitentiæ sacramentum institueretur. — Præterea hoc sacramentum plurimum confert tum ad fidelium singulorum utilitatem, tum ad ecclesiæ christianæ dignitatem, quum in ea sit constitutum tribunal, in quo animarum causæ judicentur et offensæ divinæ vindicentur simul et remittantur (Antoine, *l. c.*, c. 1, a. 1).

nature spéciale : il se distingue, sur plus d'un point essentiel, de tout autre jugement du for extérieur soit ecclésiastique soit civil. — Les autres jugements ont pour but le bien commun, le bien public, et, dès lors, ils ont surtout en vue de rétablir, par le châtiment des coupables, l'ordre détruit. Le tribunal de la Pénitence, au contraire, est institué principalement en faveur et dans l'intérêt de chaque fidèle : sans doute il rétablit aussi l'ordre qui doit exister entre Dieu et l'homme et que le péché a détruit, mais c'est moins par le châtiment que par la réconciliation. La rentrée en grâce du pécheur est principalement, mais non pas exclusivement un acte de la miséricorde divine. Précisément parce que cette réconciliation se fait par un acte judiciaire et dans une forme judiciaire, il faut, ici aussi, mais seulement autant que Dieu le veut et le détermine, satisfaire aux exigences de la justice. — Le tribunal de la Pénitence est un sacrement qui produit la grâce, en tant que sa fin propre et dernière est non pas de retenir, mais de remettre les péchés — par conséquent de faire la réconciliation du pécheur avec Dieu. Tandis que, devant les tribunaux extérieurs et publics, l'innocent seul est absous, c'est-à-dire déclaré innocent, et que le coupable est condamné et puni, il en va tout autrement au tribunal intérieur et secret de la Pénitence. Ici, tout d'abord, l'existence d'une faute est une condition nécessaire pour qu'une sentence puisse être prononcée. Ensuite, si le coupable est convenablement disposé, le jugement qui pardonne, c'est-à-dire la sentence sacramentelle ne déclare pas seulement que la dette est remise : c'est la remise même de la dette. En outre le jugement impose au pécheur pardonné une peine temporelle, pour qu'il soit satisfait, en quelque manière, à la justice divine.

Il est évident que la procédure judiciaire à observer ici doit être en harmonie avec le but spécial du tribunal sacramentel et, par conséquent, différer de la procédure usitée dans les tribunaux du for extérieur. La réconciliation avec Dieu, qui se fait en déliant les liens du péché, ne peut avoir lieu qu'à la condition que le coupable comparaisse volontairement et s'accuse lui-même — et de telle sorte que cette accusation de soi-même naisse du regret douloureux des fautes passées et soit jointe au ferme propos de réparer et d'expier selon la volonté de Dieu ou d'après la décision du prêtre. *In foro judiciali, quod procedit secundum rigorem justitiæ ad condemnationem, alius est actor, alius reus, alius testis ; sed in foro pœnitentiali sacerdos tenet locum Dei et confitens tenet locum accusantis et accusati et testis* (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 3, a. 2, q. 2).

Sans doute, dans le sacrement de la Pénitence, par l'absolu-

tion judiciairement prononcée, la justice vindicative de Dieu intervient aussi, en tant qu'elle exige du pénitent, plus que dans le Baptême, une coopération pénible et onéreuse ; mais toujours la rigueur de la justice est surpassée par la grandeur et par l'éclat de la divine miséricorde (JAC., II, 13). Ce que le pécheur doit faire pour réparer l'injustice passée et pour retrouver la faveur de Dieu, son amour et son amitié, est si peu de chose ! Ce n'est presque rien en comparaison de la dette énorme qui lui est gracieusement remise (MATTH., XVIII, 27) (1). *Duplex est judicium : in præsenti, et hoc est judicium in pœnitentiæ foro et hoc* magis *est* misericordiæ *quam* justitiæ, *quia modo est tempus misericordiæ, et aliud judicium postremum, et* illud *est* justitiæ (S. BONAV., IV, dist. 18, p. 1, dub. 3). L'intervention même de la justice est, ici, en faveur du pénitent et pour son bien, par l'imposition d'une peine (2). *Cœlestis medicus infudit oleum meis vulneribus ; infudit et vinum, sed minus quam olei. Sic nempe congruebat infirmitatibus meis, ut misericordiam superexaltaret judicio, quemadmodum vino oleum superfertur infusum. O sapientia ! quanta arte medendi in vino et oleo animæ meæ sanitatem restauras, fortiter suavis et suaviter fortis ! fortis pro me et suavis mihi. Sana me, Domine, et sanabor ; psallam et confitebor nomini tuo dicens : « Oleum effusum nomen tuum »* (CANT., I, 2). *Non vinum effusum (nolo enim ut intres in judicium cum servo tuo), sed oleum, quia coronas me in misericordia et miserationibus* (S. BERN., *in Cant.*, serm. 16, n. 14-15).

§ 7. — Éléments essentiels du sacrement de la Pénitence.

1. — Pour obtenir le pardon de leurs péchés mortels, les fidèles doivent faire pénitence, et de la manière fixée et prescrite par le Sauveur dans son Église, c'est-à-dire qu'ils doivent recevoir le sacrement de la Pénitence. Cela se fait lorsque, vraiment

---

(1) Liberaliter vel misericorditer operatur, si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo *donat* illud ; unde apostolus remissionem *donationem* vocat (Ephes., IV, 32) « *Donate* invicem, sicut et Christus vobis *donavit* » (S. THOM., 1, q. 21, a. 3, ad 2).

(2) Sicut in corporalibus quædam est ligatio simpliciter nocens et impediens, sicut ligatur homo propter paralysim : quædam simpliciter expediens, sicut ligatur homo medicamento emplastri : sic, in spiritualibus ligatio peccati impedit, sed *ligatio sacerdotalis* melius facit *ad velociorem et expeditiorem solutionem* (S. BONAV., IV, dist. 18, p. 1, a. 1, q. 2).

contrits, ils soumettent leurs péchés au pouvoir des clefs et que, par le jugement de l'absolution prononcée par le prêtre, ils sont déliés des liens qui les enserraient. *Hoc sacramentum peccata remittit per modum judicii, in quo peccator se tanquam reum coram judice sistit ab eoque per sententiam absolvitur et liberatur* (AVERSA, q. 9, sect. 1) (1). Le pénitent et le prêtre doivent coopérer à la constitution du sacrement. Le pénitent doit déclarer avec douleur ses péchés passés et accomplir la pénitence imposée ; le prêtre doit donner l'absolution au pécheur repentant et l'obliger à accomplir une satisfaction convenable.

Depuis des siècles, on discute, dans les écoles théologiques, cette question : Quels sont, parmi ces actes, ceux qui constituent intrinsèquement et essentiellement le sacrement de la Pénitence comme signe efficace de la grâce ? A la suite de Duns Scot (1266-1308) (2), nombre de théologiens estiment que l'essence du sacrement de la Pénitence doit être cherchée uniquement dans les paroles de l'absolution prononcées par le prêtre, tandis que les actes du pénitent doivent être considérés simplement comme une disposition nécessaire ou comme une condition indispensable pour la réception valide du sacrement. Cette opinion qui se refuse à voir dans la confession douloureuse du pécheur une partie constitutive essentielle de notre sacrement et qui, par conséquent, est dans l'impossibilité de prouver que le rite sacramentel extérieur de la Pénitence est composé de matière et de forme — cette opinion, disons-nous, ne peut revendiquer aucune solide probabilité, du moins depuis le Concile de Trente.

---

(1) Definitur pœnitentia communiter : Sacramentum reconciliationis cum Deo post lapsum, in actibus pœnitentis et absolutione sacerdotis per modum judicii consistens. *Lapsus* intelligitur personalis post baptismum. *Actus pœnitentis* intelliguntur congruentes reconciliationi cum Deo per ministerium sacerdotis gerentis vices Dei. Quatenus reconciliatio fit cum Deo, qui « *intuetur cor* » (I REG., XVI, 7), requiruntur actus interni contrarii priori actui peccaminoso et offensivo Dei. Quatenus vero intervenit ministerium hominis impotentis pervadere ad arcana cordis absque exterioribus signis, requiritur actus exterior confessionis manifestantis tum peccata commissa, a quibus absolvendus est reus, tum legitimum de illis dolorem internum, intuitu cujus absolvendus est. Tò *per modum judicii* significat absolutionem illam non esse prorsus gratiosam, sed aliquatenus onerosam ac proinde debere imponi reo a sacerdote convenientem pœnam, cujus executione ille satisfaciat pro suis peccatis. Demum quia sacerdos nequit absolvere modo humano ac proprio absolutionis impendendæ homini ab homine, nisi interiorem condonatoriam voluntatem exteriori signo palam faciat, intelliguntur comprehensa in definitione *verba absolutoria* sacerdotis simul cum vera intentione absolvendi (ESPARZA, I. 10, q. 85).

(2) Cfr. DION. CARTUS., IV, dist. 16, q. 1.

La doctrine contraire, qui a toujours été la plus générale et qui est maintenant admise à peu près universellement, affirme que les actes du pécheur appartiennent, avec l'absolution prononcée par le prêtre, à l'essence, c'est-à-dire au signe efficace de la grâce. *Hoc sacramentum intrinsece constituitur ex contritione, confessione et satisfactione pœnitentis tanquam materia et absolutione sacerdotis tanquam forma, sic tamen, ut satisfactio non habeat se per modum partis essentialis sed tantum integralis. Ita communiter doctores contra Scotum, totam essentiam hujus sacramenti constituentem in absolutione sacerdotis, contritione et confessione pœnitentis habentibus se tantum per modum conditionis aut dispositionis prærequisitæ, satisfactione autem se habente ut aliquid consequens* (PLATELIUS, *de pœnit.*, n. 630. — Cfr. SUAREZ, disp. 18, sect. 2. SALMANT., disp. 1, dub. 2. MASTRIUS, disp. 5, q. 11, a. 1-2. MEZGER, tr. 17, disp. 42. COLLET, p. 2, c. 3, a. 2).

Comme, du reste, les partisans de l'opinion scotiste accordent presque tous que non seulement l'absolution du prêtre, mais encore une accusation douloureuse et faite d'une manière sensible par le pécheur sont absolument nécessaires pour l'existence du sacrement de la Pénitence, cette controverse débattue dans les écoles n'a pas grande importance pratique (1) — pas même dans le cas où il s'agit de l'absolution d'un mourant, qui n'a plus l'usage de ses sens et qui n'a, auparavant, témoigné en aucune manière le désir de se confesser. (Cfr. DIANA, tom. 1, tr. 4, resol. 65). Simpliciter *requiritur* confessio, *quia sacerdos non absolvit reum* arbitrarie (= *judicialiter*), *nisi prius reus sibi fuerit accusatus in foro illo* (SCOTUS, IV, dist. 15, q. 1).

2. — Dans la Pénitence comme dans tous les autres sacrements, le signe sensible et efficace de la grâce est donc composé de deux parties constitutives distinctes — la matière et la forme (2). *Partes essentiæ sunt naturaliter forma et materia...*

---

(1) Pluribus non immoror, quum sit res mere speculativa, et *perinde est in praxi quid credas* (SPORER, *de pœnit.*, n. 20, ; — Contritio et confessio sine dubio sunt partes essentiales hoc sensu, quod sine illis non habeatur sacramentum validum : an autem sint proprie essentiales, apud speculativos quæstio multum est de nomine, *in praxi parum refert, quidquid dicas* (SASSERATH, *de pœnit.*, dist, 1, q. 1, n. 12). — Scotistæ communiter existimant actus pœnitentis vocari *quasi* materiam, eo quod non sint materia proprie intrinseca et essentialis... quod quidem *solum ad modum loquendi* spectare videtur : nam quod ad rem attinet, satis constat essentiam sive valorem sacramenti non subsistere sine contritione et confessione (HERINCX, p. 4, disp, 1, n. 15).

(2) In qualibet re perfectio attribuitur formæ. Hoc sacramentum autem perficitur per ea, quæ sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quod ea,

Hoc modo quodlibet *sacramentum distinguitur* in materiam *et* formam *sicut in* partes essentiæ (S. Thom., 3, q. 90, a. 2). Il n'y a aucune raison pour soustraire notre sacrement à cette règle générale. *Hoc sacramentum multis rationibus a baptismo differre dignoscitur... Materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet* (Trid., sess. 14, cap. 2). Toutes les fois que, dans le langage de l'Église, il est question de la forme et de la matière (prochaine) du sacrement de la Pénitence, ces expressions doivent être prises au même sens que lorsqu'il s'agit des autres sacrements. La Pénitence est donc essentiellement constituée de matière et de forme. Ici, la matière ce sont les actes extérieurs de pénitence par lesquels le pécheur se soumet au pouvoir des clefs conformément à ce qui est prescrit ; la forme, c'est la sentence d'absolution prononcée par le prêtre. Materiale *in hoc sacramento est humiliatio pœnitentis sive quantum ad actum contritionis sive quantum ad verbum accusationis sive quantum ad pœnam satisfactionis*; formale *vero est absolutio sacerdotis* (S. Bonav., iv, dist. 22, a. 2, q. 2). *In sacramento pœnitentiæ non solum est aliquid ex parte ministri, sc. absolutio et satisfactionis injunctio, sed etiam aliquid ex parte ipsius qui sacramentum suscipit, quod est* etiam de essentia sacramenti, *sicut* contritio *et* confessio (*Suppl.*, q. 8, a. 2, ad 1) (1).

Le support, le *substratum* de la signification et de l'efficacité n'est ni la forme seule ni la matière seule, mais le tout constitué par l'union des deux (2). Par conséquent, seul le rite constitué

---

quæ sunt ex parte pœnitentis, sive sint verba sive facta, sint *quædam materia* hujus sacramenti, ea vero, quæ sunt ex parte sacerdotis, se habeant *per modum formæ* (S. Thom., 3. q. 84, a. 3).

(1) Partes intrinsecæ constitutivæ hujus sacramenti sunt actus imprimis pœnitentis; nempe tum contritio vel attritio interna, qua recedit a peccato et accedit ad Deum, a quo recesserat per peccatum ; tum exterior confessio, qua sacerdoti tanquam judici exponuntur peccata ; tum opera satisfactoria injuncta a sacerdote in pœnam et compensationem peccatorum ; alia vero prætcrea pars sunt verba absolutoria sacerdotis (Esparza, l. 10, q. 85).

(2) Actus humani, qui sunt ex parte peccatoris, *materialiter* se habent in sacramento pœnitentiæ. *Omne* autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute *formæ*, sed etiam virtute *materiæ* ; ex utroque enim est unum sacramentum. Unde sicut remissio culpæ fit in baptismo non solum virtute formæ, sed etiam virtute materiæ, sc. aquæ, *principalius* tamen virtute formæ, ex qua et ipsa aqua virtutem recipit, ita etiam remissio culpæ est effectus pœnitentiæ, *principalius* quidem *ex virtute clavium* quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est *formale* in hoc sacramento : *secundario* autem *ex vi actuum pœnitentis* pertinentium ad virtutem pœnitentiæ, tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves ecclesiæ (S. Thom., 3, q. 86, a. 6).

par les actes du pénitent et par l'absolution du prêtre peut signifier et produire sacramentellement la grâce invisible de la rémission des péchés (1).

Tout d'abord, la seule formule par laquelle le prêtre absout le pénitent, ne suffit point pour désigner sacramentellement la rémission des péchés. En effet, le sacrement est un signe symbolique, et, ici, le symbolisme requis n'existe qu'à la condition que la rémission des péchés soit désignée non pas exclusivement par les paroles de l'absolution, mais encore d'une manière positive analogue, c'est-à-dire par la procédure observée au for intérieur de l'âme. L'absolution en elle-même, c'est-à-dire séparée de l'accusation douloureuse du pénitent, n'est nullement un acte judiciaire : dès lors, elle n'est point un acte sacramentel. En disant au paralytique : « Ayez confiance, mon fils, vos péchés vous sont remis », Notre Seigneur n'a pas administré un sacrement : il a, en vertu d'une autorité d'excellence, produit l'effet sacramentel sans employer un rite sacramentel. La formule du Baptême (*ego te baptizo*) sans l'acte de baptiser (effusion de l'eau) ne symbolise point l'ablution intérieure de l'âme. L'effet du sacrement de la Pénitence n'est donc signifié d'une manière sacramentelle ou symbolique que par le signe tout entier, composé de matière et de forme, et non par les seules paroles de l'absolution. *Peccator pœnitens per ea quæ facit et dicit, ostendit cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quæ agit et dicit circa pœnitentem, significat opus Dei remittentis peccata* (S. Thom., 3, q. 84, a. 1).

De même que la signification sacramentelle, la « vertu » (*vis*) de notre sacrement réside non pas exclusivement, mais « principalement » (*præcipue*) et originellement dans les paroles de l'absolution que le prêtre prononce et qui sont la forme ; car c'est seulement par l'acte judiciaire du ministre possédant le pouvoir des clefs que les actes de pénitence, accomplis par le pécheur et provenant de l'inspiration et de l'institution divines, deviennent matière sacramentelle, qu'ils sont élevés à l'être

---

(1) Sacramentum pœnitentiæ est signum efficax gratiæ reconciliativæ peccatoris cum Deo per modum judicii absolutorii; sed hic conceptus non salvatur sine confessione et satisfactione in voto seu proposito satisfaciendi ex parte pœnitentis et absolutione juridica ex parte ministri. Nam *judicialis* absolutio essentialiter dicit et importat accusationem delicti cum propositio exequendi pœnam a judice infligendam et ipsam judicis sententiam ; quatenus autem est signum gratiæ cum Deo reconciliativæ, necessario supponit contritionem ex parte reconciliandi, sine qua perfecta reconciliatio intelligi nequit (Mastrius, disp. 5, q. 11, a. 1, n. 309).

sacramentel, c'est-à-dire à la signification symbolique et à l'efficacité surnaturelle *ex opere operato* (1). *Quum potior sit forma materia et hac utraque potior agens seu administrans, hinc fit ut clavibus ecclesiæ, i. e. potestati sacerdotis, quam a Christo accepit, et verbis, quibus utitur, potius quam actibus pœnitentis remissio peccatorum adscribatur* (Estius, iv, dist. 15, § 6. — Aversa, q. 9, sect. 1).

3. — Puisque tous les sacrements diffèrent entre eux par le signe ou rite extérieur, ils peuvent ne point avoir la même matière. Pour signifier symboliquement la grâce sacramentelle, une substance matérielle n'est point nécessaire ni, par conséquent, toujours requise: des actes perceptibles par les sens (*actus humani sensibiles*) suffisent pour cela. Il en est ainsi dans le sacrement de la Pénitence. Mais, parce que les actes extérieurs du pénitent sont très différents des substances matérielles et de leur emploi (par exemple, le Chrême, l'huile et l'onction) qui constituent la matière des autres sacrements, le langage de l'Église, à l'exemple et au sens de saint Thomas, appelle ces actes du pénitent une « *quasi materia* ». Cette expression ne veut nullement dire que ces actes ne sont point, au sens propre du mot, la matière, ou la partie que la forme détermine, dans notre sacrement. *Ipsi exteriores actus sensibiles ita se habent in hoc sacramento, sicut aqua in baptismo vel chrisma in confirmatione* (S. Thom., 3, q. 84, a. 1, ad 1). *In sacramento pœnitentiæ actus humani se habent* per modum materiæ (S. Thom., 3, q. 90, a. 1). *Sacramento pœnitentiæ specialiter assignantur partes quantum ad actus pœnitentis*, qui sunt materia *hujus sacramenti* (S. Thom., 3, q. 90, a. 2). La particule « *quasi* » (comme, en quelque sorte) ne peut donc manifestement signifier autre chose, sinon que les actes en question présentent, au sens philosophique, moins d'analogie avec la matière proprement dite des substances corporelles, que l'eau et l'ablution, par exemple, n'en présentent dans le Baptême. *Hoc sacramentum non consistit in usu alicujus materiæ exterius appositæ, sed* loco materiæ *se habent ea, quæ sunt ex parte pœnitentis* (S. Thom., 3, q. 84, a. 4, ad 3. — Cfr. Bellarm., l. 1, c. 16).

L'accusation douloureuse du pécheur, l'humble soumission du pénitent au pouvoir des clefs constituent, en toute vérité, la matière c'est-à-dire la partie la moins déterminée et la moins

---

(1) Vis et efficacia hujus sacramenti non convenit soli absolutioni, quamvis in ea præcipue sita sit (Trid., sess. 14, cap. 4), neque huic soli convenit significatio sacramentalis, sed toti aggregato ex absolutione et actibus pœnitentis (Platelius, *de pœnit.*, n. 632).

parfaite du jugement de la Pénitence, parce que ce jugement est introduit et commencé par là, tandis que l'absolution du prêtre constitue la forme, c'est-à-dire donne au jugement sacramentel sa perfection et sa consommation (1). *In sacramento pœnitentiæ sunt actus humani pro materia, sed complementum exhibet minister, dum pœnitentem absolvit* (S. THOM., 3, q. 84, a. 1, ad 2). *In hoc sacramento actus pœnitentis se habet sicut materia ; id autem, quod est ex parte sacerdotis, qui operatur ut minister Christi, se habet ut formale et completivum* (S. THOM., 3, q. 84, a. 7).

Bien que certains actes, que le pénitent accomplit avec le secours de la grâce divine, appartiennent à l'essence du sacrement, le pénitent lui-même ne peut être regardé comme le ministre ou le co-ministre du sacrement, mais seulement comme le sujet. Le ministre est uniquement le prêtre qui, en prononçant la formule de l'absolution, fait des actes du pénitent la matière sacramentelle et accomplit ainsi le sacrement qui remet les péchés (2). *Sicut in eucharistia sacerdos sola prolatione verborum super materiam perficit sacramentum, ita etiam sola verba sacerdotis absolventis super pœnitentem perficiunt absolutionis sacramentum* (S. THOM., 3, q. 84, a. 4, ad 3).

4. – Les actes du pénitent ont donc ici une double destination comme une double efficacité (3) : tout d'abord, en tant qu'œuvres surnaturellement bonnes, ils sont la disposition requise pour obtenir le fruit du sacrement de la Pénitence ; puis, en raison de l'institution divine, ils forment en même temps un élément essentiel du sacrement sensible et producteur de la grâce. Sous le premier point de vue, ils sont méri-

---

(1) In sacramento pœnitentiæ actus humani se habent *materialiter*, sed *formalis vis* hujus sacramenti dependet ex virtute clavium — et ideo virtus clavium effective causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen (S. THOM., 3, q. 89, a. 1, ad 2).

(2) Quamvis actus pœnitentis effective se habeant ad effectum sacramenti, quia tamen hoc non habent nisi quatenus conjunguntur formæ et ab ea quodammodo elevantur, ideo effectus non est tribuendus pœnitenti tanquam causæ efficienti, sed illi qui formam pronuntiat, h. e. sacerdoti legitimo ministro (SYLVIUS, 3, q. 85, a. 2, quær. 2).

(3) Actus pœnitentis præcise, quatenus procedunt a pœnitente se ipsum ad effectum sacramenti præparante, non sunt partes sacramenti nisi aptitudinaliter, sed sunt dispositiones ad effectum sacramenti, nempe remissionem peccatorum. At iidem actus pœnitentis, prout a sacerdote per potestatem clavium mediante absolutione moraliter assumuntur et evehuntur ad sacramentum constituendum ejusque effectum producendum sunt partes intrinsecæ componentes sacramentum pœnitentiæ (ANTOINE *de pœnit.*, c. 1, a. 4).

toires au sens large du mot (*de congruo*), ou même au sens propre (*de condigno*) pour ceux qui ont déjà la grâce ; sous le second point de vue, ils sont efficaces *ex opere operato*. Tandis qu'ils vont, comme simples actes intérieurs de vertu, à disposer l'âme à la réception de la grâce sacramentelle, ils ne peuvent former une partie matérielle constitutive du sacrement de la Pénitence qu'autant qu'ils se manifestent extérieurement et qu'ils sont soumis au pouvoir des clefs et unis à l'absolution du prêtre, pour constituer un tout, un seul et même sacrement. *Pœnitentia est unum sacramentum, sc. unitate integrata ex pluribus ad aliquid unum significandum et aliquo modo efficiendum, quod est remissio actualium peccatorum* (RICHARD. A MED., IV, dist. 22. a. 2, p, 3).

Entre le Baptême et la Pénitence il y a, sous ce rapport, une différence importante. La pénitence, qui doit précéder le Baptême et qui est requise des adultes pour recevoir dignement le Baptême, est simplement une disposition pour obtenir la grâce baptismale ; c'est pourquoi des actes intérieurs de pénitence suffisent, et l'on n'exige du catéchumène ni la confession extérieure ni l'accomplissement d'une expiation spéciale pour le péché. *Confessio est pars* pœnitentiæ sacramentalis, *quæ non requiritur ante baptismum, sed requiritur interioris pœnitentiæ* virtus (S. THOM., 3. q. 68, a. 6, ad 3). *Peccatoribus baptizatis non est injungendum, quod pro peccatis præteritis aliquam pœnam patiantur* (S. THOM., 3, q. 68, a. 5, ad 3). La confession des péchés et la satisfaction ne se rencontrent donc point dans le Baptême ; et, dans la Pénitence, elles sont seulement nécessaires comme parties constitutives du rite ou signe sacramentel, mais non comme disposition du pénitent. Il faut, ici, que les actes de pénitence du pécheur soient intérieurs et qu'en même temps ils se manifestent extérieurement, parce qu'ils ne répondent pas seulement aux sentiments de pénitence requis du catéchumène, mais qu'ils doivent en outre remplacer l'ablution en tant que l'ablution est la matière visible dans le Baptême. *Actus pœnitentis materialiter quodammodo se habent in hoc sacramento, non autem in baptismo vel confirmatione* (S. THOM., 3, q. 84, a. 3, ad 1).

La guérison de l'âme, qui est le but et le fruit de notre sacrement, doit être produite par des causes tout ensemble intérieures et extérieures : le malade doit coopérer à la confection du remède salutaire (1). *Oportet in pœnitentiæ sacramento spiritualem*

---

(1) *Sanat* Dominus *contritos corde* : sanat ergo humiliatos corde, sanat confitentes, sanat se ipsos punientes, in se severum judicium exercentes,

salutem et ab interiori et ab exteriori procedere (S. THOM., *c. gent.*, IV, 72). Les actes du pénitent peuvent être comparés aux mouvements ou exercices que, sur l'indication du médecin, le malade doit pratiquer pour recouvrer la santé perdue (Cfr. S. THOM., 3, q. 84, q. a. 1, ad 1).

5. — On peut dire, d'une manière générale, que la partie matérielle essentielle au sacrement de la Pénitence est la soumission contrite du pénitent au pouvoir des clefs que l'Église possède. Cette soumission comprend trois actes : la contrition, la confession et la satisfaction, que l'on nomme parties du sacrement. *Materia proxima hujus sacramenti sunt actus pœnitentis, cujus materia sunt peccata, de quibus* dolet *et quæ* confitetur *et pro quibus* satisfacit (S. THOM., 3, q. 84, a. 2). La nécessité de ces trois actes de la part du pénitent repose sans doute, tout d'abord et surtout, sur la disposition établie par Dieu ou sur l'institution de notre sacrement ; mais elle ressort naturellement du but de la Pénitence qui est la réconciliation du pécheur avec Dieu (1). Le principe de la soumission contrite au pouvoir des clefs est la douleur des fautes passées, le regret d'avoir perdu la grâce et l'amitié de Dieu — contrition. La soumission aux clefs s'accomplit elle-même formellement dans l'acte par lequel le pécheur s'accuse devant le juge ecclésiastique tenant la place de Dieu — confession. Cette soumission trouve son complément dans l'acceptation volontaire et dans l'accomplissement de la satisfaction imposée par le prêtre au tribunal de la Pénitence. *In pœnitentia sacramentali exterior illa subjectio, qua confitens se subjicit confessori per exteriora verba et signa, signum est interioris subjectionis et recognitionis propriæ culpæ, qua se subjicit Deo* (DION. CARTUS., *Elem. theol.*, prop. 136. — Cfr. S. THOM., 3, q. 90, a. 2. — BELLARM., l. I, c. 19).

Bien que ces trois actes soient requis pour l'intégrité de la

---

ut possint esse illius misericordiam sentientes (S. AUG., *in Ps.* CXLVI, *enarr.* n. 6).

(1) Nondum in V. T. erat instituta potestas clavium, quæ a passione Christi derivatur, et *per consequens* nondum erat institutum, quod aliquis doleret de peccato cum proposito subjiciendi se per confessionem et satisfactionem clavibus ecclesiæ sub spe consequendæ veniæ virtute passionis Christi (S. THOM., 3, q. 84, a. 7, ad 2).

(2) Materia absolutionis (super quam sc. absolutio sacramentalis cadere potest, ut ex absolutione tanquam forma et ex aliqua materia constitui possit essentia hujus sacramenti) est vera sui ipsius accusatio cum serio dolore de peccatis : ergo ex parte materiæ partes essentiales sunt confessio et contritio (SYLVIUS, 3, q. 90, a 3).

matière, ils ne concourent pas de la même manière ni au même degré à la constitution du signe sacramentel. Seules, en effet, la contrition et la confession sont parties essentielles (*partes essentiales*) de la matière et, par conséquent, du sacrement, tandis que l'accomplissement de la satisfaction imposée n'est qu'une partie intégrante (*pars mere integralis*), c'est-à-dire appartenant à la perfection du sacrement (1), en tant que, par l'extinction d'une peine temporelle, elle complète plus ou moins l'effet essentiel du sacrement. — Relativement à la « confection » du signe sacramentel, la première et la principale de ces trois parties est la confession, parce qu'en elle-même elle tombe facilement sous les sens et qu'en outre elle sert en même temps à manifester extérieurement la contrition intérieure, invisible de sa nature (2). — En effet, la contrition n'est une partie constitutive du sacrement qu'autant que, par l'accusation que le pénitent fait de lui-même, elle devient perceptible par les sens (3). En tant que la contrition est intérieure et cachée dans le cœur, elle doit être regardée comme une disposition à recueillir le fruit du sacrement, et, à ce point de vue, elle tient incontestablement le premier rang comme elle est d'une importance extrême. *Specialiter contritio et satisfactio respiciunt virtutem pœnitentiæ, sed confessio magis est pœnitentiæ, ut est sacramentum. Confessio enim peccati, quæ fit homini, ortum habet non tantum a natura, sed etiam ab* institutione divina (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 2, a. 1, q. 1).

---

(1) Ex tribus illis partibus materialibus pœnitentiæ contritio quidem et confessio spectant non tantum ad integritatem, sed etiam ad essentiam ipsius sacramenti : secus est de satisfactione, quæ tantum est pars integralis ejusdem (Sylvius, *l. c.*). — Satisfactio est fructus pœnitentiæ virtutis, sed ipsius sacramenti pars non quidem essentialis, sed integralis æque non principalis, quasi sacramentum non possit sine illa realiter expleta subsistere, sed minus principalis et ad hoc necessaria, ut sacramentum sit omnibus suis partibus completum et integraliter perfectum (Sylvius, 3, q. 84, a. 2).

(2) Aliud est peccata confiteri, ut alter intelligat, quot et qualia illa sint ; aliud, cum dolore et detestatione confiteri, ut non solum peccatorum numerus, sed etiam peccatoris contritio illa confessione aperiatur (Bellarm., l. 1, c. 17).

(3) Quamvis contritio in se ac per se, quatenus sc. latet in corde, non sit sensibilis, quatenus tamen aliquo sensibili signo proditur exterius, dum vel confessione vel aliter detegitur, sic est sensibilis (Sylvius, 3, q. 84, a. 2).

§ 8. — Matière éloignée du sacrement de la Pénitence.

1. — Les actes de pénitence accomplis par le pécheur sont, au sens propre du mot, la matière prochaine (*materia proxima*), c'est-à-dire *materia ex qua*, en quelque sorte la cause matérielle et, partant, une partie constitutive essentielle du sacrement, comme, par exemple, l'ablution avec l'eau dans le Baptême ; car, en union avec les paroles de l'absolution, ces actes constituent intrinsèquement le signe qui produit la grâce. En vertu de la disposition établie par Dieu, les actes du pénitent et ceux du prêtre sont le signe sensible et l'instrument par lequel Notre Seigneur Jésus-Christ symbolise et communique la grâce invisible de la rémission des péchés.

Par matière éloignée (*materia remota*), nous entendons ici les péchés commis après le Baptême, par le pénitent (1). *Hujus sacramenti remota materia sunt peccata, proxima vero sunt actus pœnitentis, nempe contritio, confessio et satisfactio* (Rit. Rom., tit. 3, c. 1). Mais la nature spéciale de notre sacrement fait que cette expression *materia remota* doit être entendue en un sens particulier. Évidemment, les péchés ne peuvent être *materia remota ex qua*, c'est-à-dire élément constitutif du sacrement, comme, par exemple, l'eau baptismale ou le Chrême, mais seulement, comme le pain et le vin dans l'Eucharistie, *materia remota circa quam*, c'est-à-dire l'objet de l'accusation douloureuse du pénitent et de l'absolution du prêtre. *Peccata possunt dici materia non intrinseca, ex qua hoc sacramentum componatur, sed tantum extrinseca, circa quam actus pœnitentis et absolutio sacerdotis versantur* (Platelius, *de pœnit.*, n. 633). De plus, entre ces deux sacrements il n'y a pas ressemblance complète, mais seulement analogie. Le pain et le vin ne sont pas détruits comme les péchés ; il y a changement de leur substance, tandis que les espèces sensibles demeurent comme partie essentielle du sacrement. Le sacrement de la Pénitence, au contraire, a pour but d'ôter, d'effacer entièrement les péchés, de les faire disparaître. *Materia remota pœnitentiæ sunt peccata, non acceptanda, sed detestanda et destruenda* (S. Thom., 3, q. 84, a. 2). « Comme nous disons que le bois consumé par la vertu du feu

(1) Cfr. Gormaz, *de pœnit.*, disp. 12, sect. 2, § 1.

est la matière du feu, ainsi peut-on dire que les péchés, qui sont effacés par la Pénitence, sont la matière de ce sacrement » (CAT. ROM., p. 2, c. 5, q. 12). *Peccata sunt materia remota pœnitentiæ, in quantum sc. sunt materia vel objectum actuum humanorum, qui sunt propria materia pœnitentiæ, prout est sacramentum* (S. THOM., 3, q. 90, a. 1, ad 3. — Cfr. SPORER, *de pœnit.*, n. 22-24). Ce que le pénitent déteste, ce qu'il accuse au tribunal de la Pénitence, ce qu'il cherche à réparer par une expiation, ce sont les péchés commis par lui. Cela ressort clairement de la formule de l'absolution (*ego te absolvo a* peccatis tuis) : elle affirme qu'il faut regarder comme l'objet du jugement de la Pénitence les péchés dont le pénitent est délié par la sentence du prêtre.

2. — *Ea omnia et sola peccata sunt materia hujus sacramenti, quæ vi ejusdem remitti possunt* (ESPARZA, l. 10, q. 90) (1). Tous les péchés personnels commis avant le Baptême et le péché originel sont exclus de la matière du sacrement de la Pénitence, parce qu'en vertu de la disposition établie par Dieu, ces péchés ne peuvent être effacés que par le sacrement du Baptême *in re vel in voto* et non point par l'absolution du prêtre. Le péché originel est exclu pour une autre raison encore, puisque, de sa nature, il ne peut être l'objet d'une contrition proprement dite, alors que, dans notre sacrement, cette contrition est absolument nécessaire comme disposition et comme partie essentielle (2). Les fautes de ceux qui n'ont pas reçu le Baptême ne sont point du ressort du pouvoir des clefs confié à l'Église, parce qu'elles ont été commises avant l'entrée dans le Royaume de Dieu sur la terre (3), c'est à dire par des hommes sur lesquels le Seigneur

---

(1) In baptismo deletur principaliter originale, delentur nihilominus venialia et mortalia, et ideo baptismus valet contra illa. Similiter de pœnitentia intelligendum, quod principaliter instituta est propter mortalia, ad minus ipsa confessio; sed tamen valet contra omne peccatum et ita contra omnem lapsum sive per mortale sive per veniale (S. BONAV., IV, dist., 17, p. 2, a. 2, q. 1).

(2) De peccato originali pœnitentia nec principaliter est (quia contra ipsum non ordinatur hoc sacramentum, sed magis baptismus) nec etiam *proprie*, quia peccatum originale non est nostra voluntate peractum, nisi forte in quantum voluntas Adæ reputatur nostra secundum modum loquendi, quo apostolus (ROM., v, 12) dicit : « in quo omnes peccaverunt ». In quantum tamen *large* accipitur pœnitentia pro *quacumque* detestatione rei præteritæ, potest dici pœnitentia de peccato originali (S. THOM., 3. q. 84, a. 2).

(3) Potest quidem homo pœnitere de peccatis ante baptismum commissis et dolere per repetitos actus pœnitentiæ virtutis, sed minime potest illa deferre vel semel ad sacramentum pœnitentiæ, ut ab ipsis absolva-

n'a donné à son Église aucune juridiction (I Cor., v, 12). Il est vrai que ces fautes peuvent être sincèrement regrettées avant le Baptême, que l'on peut en avoir la contrition ; mais elles ne peuvent être soumises au pouvoir des clefs pour en obtenir l'absolution ; seuls, les péchés commis par les membres ou sujets de l'Église relèvent du tribunal de l'Église (1).

Seuls, les péchés commis après le Baptême — mais tous ces péchés sans exception — sont l'objet de l'absolution sacramentelle. *Materia doloris pertinentis ad sacramentum pœnitentiæ sunt omnia et sola peccata pœnitentis post baptismum commissa* (Salmant., disp. 7, dub. 3, n. 88). Celui qui, après le Baptême, n'aurait commis aucun péché ni mortel ni véniel, serait incapable, par défaut de la matière absolument requise, de recevoir validement le sacrement de la Pénitence, tandis que le Baptême, dans lequel les péchés sont effacés seulement médiatement et indirectement, pourrait être reçu même sans la présence du péché originel. C'est pourquoi la bienheureuse Vierge Marie pouvait bien recevoir le Baptême, mais non le sacrement de la Pénitence (Cfr. Wenzl, *de sacram.*, p. ii, q. 8). — Au point de vue de la manière dont les péchés des chrétiens sont la matière de la Pénitence, il faut établir une distinction importante entre la matière nécessaire et la matière libre.

a) Sont matière nécessaire (*materia necessaria*) c'est-à-dire il faut nécessairement, en vertu du précepte divin, soumettre au pouvoir des clefs, tous les péchés mortels non encore confessés ou non encore remis directement par l'absolution sacramentelle. Ces péchés ne sont point en eux-mêmes une condition absolument nécessaire ou requise pour l'existence du sacrement, bien que cacher volontairement et sans raison une faute mortelle soit un péché très grave qui a pour conséquence l'invalidité du sacrement. — La Pénitence est tout d'abord instituée pour rendre à l'âme l'état de grâce en effaçant le péché mortel : ces fautes mortelles sont donc la matière propre et principale du sacrement, matière sur laquelle le pouvoir des clefs peut être exercé dans toute son étendue, c'est-à-dire non pas seulement

---

tur, quia sacerdotis potestas et jurisdictio nequit ad illa se extendere (Salmant., disp. 7, dub. 3, n. 102).

(1) Les péchés commis avant le Baptême et effacés par le Baptême ne peuvent pas devenir plus tard l'objet de l'absolution sacramentelle. Nam si semel peccata fuere ante baptismum perpetrata, semper salvatur fuisse extra ecclesiam commissa adhuc post ingressum in illam medio baptismate : ergo adhuc supposito baptismo remanent extra judicium ecclesiæ, quod non est de iis qui foris sunt Salmant., disp. 2, dub. 1, n. 6).

pour remettre judiciairement les fautes, mais encore pour les retenir. *De peccato actuali* mortali *est pœnitentia proprie et principaliter :* proprie *quidem, quia proprie dicimur pœnitere de his quæ nostra voluntate commisimus* ; principaliter *autem, quia ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est principaliter institutum* (S. THOM., 3, q. 84, a. 2).

b) Sont matière libre et suffisante pour la validité du sacrement (*materia* libera *et simul* sufficiens) tous les péchés véniels non encore effacés — puis en général tous les péchés qui, il est vrai, ont été directement remis *vi clavium*, mais qui sont soumis de nouveau au pouvoir des clefs. Ces péchés s'appellent matière suffisante, parce que, lorsqu'ils existent, le sacrement peut être reçu validement et avec fruit. *De peccatis* venialibus *est quidem pœnitentia* proprie, *in quantum sunt nostra voluntate facta ; non tamen contra hæc principaliter est hoc sacramentum institutum* (S. THOM., 3, q. 84, a. 2). — Ces fautes, dont la confession n'est pas nécessaire, ne sont du reste qu'une matière secondaire et accessoire, sur laquelle le pouvoir judiciaire de l'Église, par la Pénitence, ne peut s'exercer que d'une manière imparfaite, c'est-à-dire dans une seule direction, en d'autres termes pour remettre ces fautes et non pour les retenir efficacement (1). En pareil cas, l'absolution est réellement un effet de la puissance sacramentelle de délier, mais ne point absoudre n'est nullement un acte positif du pouvoir de lier : c'est quelque chose de purement négatif, c'est la non-application d'un bienfait et d'une grâce. Par le délai ou par le refus de l'absolution, le pénitent n'est point alors « lié » par le juge : il est laissé à sa liberté première : il est libre de confesser encore ces fautes ou d'en obtenir le pardon par un autre moyen.

3. — Puisque les péchés véniels « peuvent être expiés ou effacés par un grand nombre d'autres remèdes » (*multis aliis remediis expiari possunt*. — TRID., sess. 14, cap. 5), la confession de ces péchés n'est point nécessaire de nécessité de salut (2).

---

(1) Nulla est ratio excipiendi peccata venialia ex verbis Christi Joann., xx, 23, favorabilibus generalibus nullamque limitationem continentibus, sicut est ratio illa *non subjiciendæ onerosæ retentioni*. Neque conveniebat, ut hoc sacramentum remittere peccata mortalia posset, non posset venialia, quæ sunt leves offensæ quæque facilius remitti possunt (ANTOINE, *de sacram. pœnit.*, c. 7, a. 2). Cfr. AVERSA, q. 10, sect. 2. MASTRIUS, disp. 5, q. 12, a. 1.

(2) Confessio *venialium* non est in *præcepto*, est tamen in *consilio*. In præcepto non est, quia, quum sint de sui natura venialia, per se possunt veniam consequi sive per pœnitentiam internam sive per exteriorem assumptam sive etiam per pœnam purgatoriam sive per aliud remedium

Mais celui qui veut obtenir le pardon des péchés véniels par le sacrement de la Pénitence, doit non seulement les confesser, mais encore en avoir une contrition véritable et suffisante ; car seuls les péchés confessés et regrettés par la contrition peuvent être effacés par notre sacrement, puisque l'absolution du prêtre suppose nécessairement, outre les péchés comme matière éloignée, la contrition et la confession comme matière prochaine. D'ailleurs, pour l'administration valide du sacrement, il suffit ici de confesser avec contrition au moins une faute vénielle.

4. — Tous les péchés déjà confessés une fois et directement remis dans la confession peuvent toujours être soumis de nouveau au pouvoir des clefs, de telle sorte que le prêtre donne validement et avec fruit l'absolution au pénitent (1). Dans ce cas la matière éloignée demeure la même, tandis que la matière prochaine, qui contribue seule ici à constituer le signe sacramentel, est posée de nouveau par le pénitent chaque fois que le prêtre renouvelle l'absolution sur des fautes déjà remises. Les fidèles peuvent fréquemment confesser avec contrition les mêmes péchés : le prêtre peut donc aussi souvent leur renouveler la grâce de l'absolution. Que, dans ce cas, le lien du péché ne puisse être effectivement délié, cela est accidentel ; la grâce sacramentelle, qui pourrait et devrait effacer la faute (*gratia remissiva vel destructiva peccati*), si la faute était présente, est cependant accordée, et à l'accroissement de cette grâce sont joints, pour le pénitent, d'autres avantages sacramentels et spirituels (2). *Primus sacerdos, cui homo confitetur, si paratus est,*

---

competens et idoneum. Quamvis autem de ratione sui generis non sit ea confiteri *necessarium*, tamen ea confiteri *congruum* est, maxime viris perfectis, quia est utile multum et pœna illis debita minuitur ex vi clavium (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 3, a. 2, q. 1).

(1) Sacramentum pœnitentiæ iterari potest circa peccata jam rite declarata et per absolutionem remissa, ita ut sint semper materia sufficiens sacramenti, etiam sola. Peccata enim jam remissa remitti semper denuo possunt nova remissione priorem confirmante per novæ gratiæ infusionem... Offensus potest pluries eamdem offensam condonare, cedendo magis ac magis juri quod habuit ad indignandum propter illam novoque titulo obligando se ad non indignandum amplius propter illam (Antoine, *de sacram. Pœnit.*, c. 1, a. 6. — Cfr. Ludolph. de Saxon., *Vita J. Ch.*, p. 1, c. 20, a. 10).

(2) Quod peccata semel confessa iterum atque iterum manifestentur et ecclesiæ clavibus subjiciantur, cedit quam plurimum in commendationem hujus sacramenti, quod, quum medicinale sit, sæpius repetitum magis et magis sanitatem affirmat, auget et promovet excitando ad ferventiores caritatis et pœnitentiæ actus, mediis quibus voluntas firmius adhæret summo bono et declinat promptius a quolibet malo. Unde nascitur simul vergere in utilitatem frequentius eo utenti, quia licet non

totum remittit de ipsis culpis, quod per vim clavium debet remitti, et ideo alius non remittit. Bonum est tamen alteri confiteri, tum propter instructionem, tum propter majorem certitudinem, tum propter ejus intercessionem, tum propter verecundiæ, meritum et arctam satisfactionem et humiliationem (S. Bonav., iv, dist. 18, p. 1, a. 2, q. 2).

5. — Les simples imperfections (*imperfectiones*) (1) ou défauts moraux (*defectus morales*), qui ne supposent aucune faute proprement dite, ne sont point en eux-mêmes matière suffisante pour l'accusation et l'absolution sacramentelles. On peut bien, par exemple, avoir du regret de n'avoir pas suivi une inspiration intérieure ou d'avoir omis une œuvre meilleure mais non de précepte ; on peut le regretter en tant que ces imperfections sont préjudiciables au progrès de la vie spirituelle (2), mais on ne peut en avoir la contrition proprement dite, parce que la contrition a pour objet le péché proprement dit. Du reste, ces imperfections sont d'ordinaire accompagnées de fautes vénielles (3), et comme il est fort difficile de fixer la limite exacte qui les sépare des fautes vénielles, il est bon d'accuser ces imperfections pourvu que, par l'accusation et par la contrition de quelque faute précise et véritable, la matière essentiellement nécessaire pour la validité du sacrement soit toujours assurée. *Fideles, quum novam materiam certam confessionis non inveniunt,*

---

remittat peccata alias remissa, auget tamen gratiam sanantem et minuit reatum ad pœnam temporalem ex peccatis condonatis relictum, qui quidem non omnino tollitur qualibet sacramentali pœnitentia, nisi accesserint magni nostri fletus et labores. Valde ergo proficuus est usus sacramentalis pœnitentiæ circa peccata alias rite confessa (Salmant., disp. 2, dub. 1, n. 42).

(1) Imperfectio proprie non consistit in nuda carentia perfectionis possibilis nec etiam in privatione alicujus rectitudinis debitæ, sed duntaxat in hoc, quod aliquid fervoris, promptitudinis vel quid simile reperiri solitum in similibus actibus illi deficiat. In quo sensu communiter *imperfectionis* nomen usurpatur et imperfectiones a peccatis venialibus secernuntur nedum apud scholasticos, sed etiam apud vitæ spiritualis studiosos et magistros (Salmant., disp. 2, dub. 2, n. 81).

(2) Si quis est harum imperfectionum dolor, pertinet ad caritatem, cujus est ad Deum magis ac magis per amorem accedere et consequenter, dolere et tristari, quod non ita progrediamur, sed remisse et imperfecte (Salmant., disp. 7, dub. 3, n. 91).

(3) Quamvis imperfectiones essentialiter consideratæ non sint peccata, negari tamen non debet, quod satis frequenter sibi conjuncta habeant peccata venialia, quin et quo sint non puræ imperfectiones, sed etiam culpæ saltem leves, utputa acediæ, inconstantiæ, ingratitudinis et obdurationis in parvipendendo divina auxilia ad meliora (Salmant., dist. 7, dub. 3, n. 91).

debent peccatum aliquod certum prius jam declaratum et remissum iterum confiteri, ne sacramentum periculo nullitatis exponatur (Antoine, *de pœnit.*, c. 1, a. 6).

§ 9. — La formule de l'absolution.

1. — La forme qui, relativement à l'efficacité, est précisément dans le sacrement de la Pénitence plus importante que la matière et vient par conséquent en première ligne, consiste dans les paroles de l'absolution prononcées par le ministre (1) et que le concile de Florence et celui de Trente donnent tous les deux en une phrase incomplète : « Je t'absous, etc. » (*ego te absolvo*) (2). Dans le Rituel romain, au contraire, la formule d'absolution approuvée par l'Église et prescrite est donnée entièrement. A cette formule sont jointes « laudabiliter » (Trid.) quelques prières qui sont une sorte d'introduction et de conclusion : elles ont pour but d'écarter certains obstacles (censures) qui empêchent l'accès aux saints mystères, de disposer mieux le pénitent à recueillir les fruits sacramentels (3) et de lui ouvrir plus largement, après la réception du sacrement, le trésor des grâces de l'Église (*Passio D. N. J. Ch., merita B. M. V. et omnium sanctorum...*). *Præmittitur in* sacramentali *absolutione* oratio, *ne impediatur effectus sacramenti ex parte*

---

(1) Non tantum actio sacerdotis absolventis et verba quibus utitur absolvens, verum etiam actus pœnitentis tanquam sacramenti partes suo modo instrumentaliter concurrunt ad effectum reconciliationis, nimirum in genere *signi efficacis*. Sed quum potior sit forma quam materia et hac utraque potior agens seu administrans, hinc fit, ut *clavibus ecclesiæ*, i. e. potestati sacerdotis, quam a Christo accepit, et verbis, quibus utitur, potius quam actibus pœnitentis remissio peccatorum adscribatur (Estius, iv, dist. 15, § 6).

(2) Applicatur hæc forma suæ materiæ eamque respicit certo modo, sive peccata sive actus pœnitentis ut ejus materiam accipiamus. Nam *peccatis* quidem ita applicatur, ut ea removeat, dissolveat ac destruat; *actibus* autem pœnitentis subjungitur, ut eos perficiat, perducendo videlicet ad finem, propter quem suscipiuntur, nimirum absolutionem et reconciliationem pœnitentis (Estius, iv, dist. 15, § 3).

(3) Licet sacramentum de se habeat virtutem, potest tamen impediri per pravam dispositionem existentem, et illam pravam dispositionem solus Deus amovet, et ideo congruum est, ut forma verborum sub utroque (deprecative et indicative) exprimatur, et sic est. Nam sacerdos primo absolutionem dat per modum *deprecativum* dicens : Indulgentiam tribuat etc., et post : *Et ego absolvo te* (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 2, dub. 5).

pœnitentis, cujus actus materialiter quodammodo se habent in hoc sacramento, non autem in baptismo vel in confirmatione (S. Thom., 3, q. 84, a. 3, ad 1).

2. — Dans la formule : « *Deinde* (1) *ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris* † *et Filii et Spiritus Sancti. Amen* », dans cette formule les deux mots : « *te absolvo* » sont, en tout cas, essentiels et, par conséquent, absolument nécessaires pour la validité de l'absolution (2). En effet, ils expriment suffisamment tout ce que la forme sacramentelle doit exprimer ici : ils signifient et le juge revêtu du pouvoir ministériel des clefs, et le pénitent qui doit être absous (3), et l'exercice efficace du pouvoir des clefs. Ces deux mots (*te absolvo*) semblent aussi suffire pour la validité du sacrement, même sans ajouter « *a peccatis* », parce que se rattachant à l'accusation que le pénitent présent vient de faire de ses péchés, ils désignent implicitement, il est vrai, mais clairement l'objet de l'absolution — les péchés. *Quum sacramenta N. L. efficiant, quod figurant, oportet quod forma sacramenti significet id, quod in sacramento agitur proportionaliter materiæ sacramenti. Hoc autem sacramentum, sc. pœnitentiæ, consistit in* remotione cujusdam materiæ, sc. *peccati, prout peccata dicuntur esse materia pœnitentiæ. Talis autem remotio significatur a sacerdote, quum dicitur:* « *Ego* te absolvo ». *Nam peccata sunt* quædam vincula (S. Thom., 3, q. 84, a. 3). D'ailleurs, pratiquement, pour écarter tout doute, l'objet de l'absolution doit être désigné expressément par l'addition « *a peccatis tuis* ». — L'invocation de la sainte Trinité n'est point essentielle ici comme elle l'est dans le Baptême ; mais l'Église la prescrit avec sagesse parce que le prêtre, par ces mots « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », rappelle formellement que s'il possède le pouvoir de pardonner

---

(1) Dans l'édition typique du Rituel romain, le mot « *deinde* » n'est plus imprimé en rouge mais en noir : il fait donc partie de la formule et ne peut plus être regardé comme une rubrique.

(2) Forma præcise essentialis consistit in his tantum verbis : « *absolvo te* ». Ita communissima doctorum : mei omnes et 44 recitati a Diana p. II, tr. 6, resol. 11 atque certissimum asserit Suarez De cens., disp. 10, sect. 2 (Sporer, *de pœnit.*, n. 194).

(3) Absque ulla formidine aut dubio asserendum est particulam *te* explicite significatam pertinere ad essentiam formæ et consequenter, quod, si ea subticeretur in absolutione nullum conficeretur sacramentum. In quo conveniunt theologii contra Henriquez, Vivaldum et Caramuelem docentes absolutionis formam salvari in hoc solo verbo *absolvo*, sed horum positio ut omnino singularis et in re gravissima absque urgenti fundamento male apud plerosque alios audivit, ut testatur Aversa q. 12, sect. 2 (Salmant., disp. 3, dub. 3, n. 142).

les péchés, c'est simplement par un don de Jésus-Christ et qu'il ne l'exerce qu'en vertu d'une mission reçue du Rédempteur et au nom de la Sainte Trinité. *Quia sacerdos sicut* minister *absolvit, convenienter apponitur aliquid quod pertinet ad primam* auctoritatem Dei, *sc. ut dicatur* : « *Ego te absolvo* in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ». *Quia tamen hoc non est determinatum ex verbis Christi, sicut in baptismo, talis appositio relinquitur arbitrio sacerdotis* (S. Thom., 3, q. 84, a. 3, ad 3).

3. — La formule de l'absolution ne pouvait être mieux choisie, puisqu'elle traduit très parfaitement et la nature spéciale et le but du sacrement de la Pénitence. Le but est de supprimer en réalité le fardeau du péché, de délier l'âme des liens du péché, par une sentence judiciaire — deux éléments qui sont excellemment exprimés dans la formule. *Unde patet, quod hæc est* convenientissima *forma hujus sacramenti* : « *Ego te absolvo* » (S. Thom., 3, q. 84, a. 3). Le prêtre ne dit point : « *Ego tibi remitto peccata tua* » (d'après Joann., xx, 23), quoique cette formule fût aussi valide : il dit : « *Ego te absolvo a peccatis tuis* » (d'après Matth., xvi, 19), parce que le mot « délier » ou « absoudre » rend le caractère judiciaire du pouvoir des clefs plus clairement (1) que le mot « remettre » qui peut être employé également en dehors de toute procédure judiciaire (2). — Cette figure est fréquente dans le langage de l'Écriture et de l'Église, où les péchés sont considérés comme des chaînes et des liens (*vincula, nexus*) qui enserrent l'âme. *Iniquitates suæ capiunt impium, et* funibus *peccatorum suorum* constringitur (Prov., v, 22). *Solve vincla reis*, demandons-nous à Marie : par la puissance de votre intercession maternelle, brisez les liens du péché, afin que, délivrés des embûches de Satan, nous soyons introduits dans la liberté des enfants de Dieu (Cfr. II Petr., ii, 20).

4. — La courte et simple formule semble au premier coup d'œil très claire et facilement intelligible : « Je t'absous de tes péchés ». Et pourtant les théologiens ont trouvé, dans l'exposi-

---

(1) *Absolvere* dicit actum alicujus personæ auctoritatem habentis (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 3, a. 1, q. 1).

(2) Quamvis Christus præscripserit hanc determinatam formam materialem verborum, sed æque dixerit : *Quorum remiseritis* et *Quodcumque solveris*, attamen ecclesia rationabilissime determinavit verbum *absolvo* potius quam *remitto* : quia nimirum sacerdos in hoc sacramento gerit se *ut judex* : atqui soli judici proprium est *absolvere, remittere* autem competit etiam aliis, utpote creditoribus et injuriatis quibusvis (Sporer, *de pœnit.*, n. 601).

tion et dans l'explication de cette formule, de nombreuses et graves difficultés (Cfr. SALMANT., disp. 3, dub. 2; LUGO, disp. 13, sect. 3. MASTRIUS, disp. 5, q. 13, a. 2. — SUAREZ, disp. 19, sect. 2). On a cherché et proposé les interprétations les plus diverses (1). *Vides quot somnia circa voces adeo claras?* (DUPASQUIER, disp. 4, q. 5). Si le pénitent n'a qu'une contrition imparfaite, et qu'il porte encore le fardeau de fautes qui n'ont pas été déjà pardonnées, alors le sens de la formule « *ego te absolvo a peccatis tuis* » est évidemment celui-ci : Par ma sentence efficacement judiciaire, je te rends et te déclare libre de tes péchés en te communiquant la grâce qui efface les péchés ». Mais comment le prêtre peut-il absoudre, c'est-à-dire délier les liens du péché, si le pénitent n'a confessé avec contrition que des fautes déjà remises soit par la contrition parfaite soit par une confession faite antérieurement ? Même en ce cas les paroles de l'absolution doivent être vraies et efficaces (2). *Iste casus difficilis adeo est, ut doctores in ejus responsione obscure loquantur et non satisfaciant intellectui legentium* (CLERICATUS, *de pœnit.*, decis. 35, n. 8). Pour résoudre la difficulté, il faut bien préciser la signification sacramentelle des paroles de l'absolution, signification sacramentelle et efficacité sacramentelle étant la même chose.

Dans le sacrement de la Pénitence, la rémission des péchés se fait par voie judiciaire, et par la communication de la grâce sanctifiante (3). Or, nombre de théologiens s'attachent au sens originel de la formule de l'absolution qui, disent-ils, désigne directement la rémission des péchés (= *remitto seu condono tibi peccata tua*) ; dès lors, concluent-ils, une offense faite à Dieu peut toujours être de nouveau pardonnée (4). *Præstat dicere*

---

(1) Évidemment, il faut écarter *a priori* les explications qui ne donnent point au pouvoir des clefs toute sa valeur : par exemple, je te déclare absous ; je te délivre de la peine éternelle ou de la peine temporelle due au péché ; je t'affranchis de l'obligation de confesser de nouveau tes péchés. — Cfr TANNER, disp. 6, q. 1, dub 2. ; SPORER, *de pœnit.* n. 603.

(2) Quamvis sensus obvius verborum formæ sit clarus, nam illa verba : *Absolvo te a peccatis tuis*, clare significant peccata per eam remitti : quia tamen difficile est ostendere, quomodo in hoc sensu verificentur, quando peccata prius fuerunt remissa per actum contritionis aut præcedentem absolutionem, ideo *varii varie* illa explicant (PLATELIUS, *de pœnit.*, n. 811).

(3) Adæquata expositio verborum absolutionis hæc est : Ego te solvo a nexu peccatorum vel tibi remitto offensam divinam conferens gratiam delentem peccata, ita tamen ut *directe* significetur remissio, *indirecte* gratia sanctificans (PALMIERI, thes. 12, n. 4).

(4) Solutio vinculorum est actio physica et externa, quæ non potest fieri nisi circa eum, qui vere adhuc vinctus est : solutio autem seu re-

cum Lugo et Aversa effectum sacramentalis absolutionis non tantum semper esse infusionem gratiæ peccatorum remissivæ, sed actualem quoque ipsorum remissionem juxta proprium et absolutum sensum ipsorum verborum, etiamsi inveniantur jam remissa peccata vel præviam contritionem vel antecedentem confessionem, quia minime implicat, peccatum iterum atque iterum remitti et fieri novam eorumdem remissionem ac novum remissionis actum, et sicut ab initio per infusionem gratiæ talis peccatorum remissio facta fuit, ita denuo per aliam gratiæ infusionem et accretionem fieri potest (Mastrius, disp. 5, q. 13, a. 2). — D'après d'autres, au contraire, les paroles de l'absolution désignent directement et principalement la collation de la grâce qui est destinée à effacer le péché lorsque le péché existe encore dans l'âme. *Ego tibi hac judiciali sententia confero* gratiam remissivam *peccatorum tam quoad culpam quam quoad pœnam, quantum est de se et ex vi sacramenti* (Tanner, disp. 6, q. 1, dub. 2, n. 41). — D'autres entendent la formule de l'absolution en un sens un peu différent. *Non sufficit illa expositio : « ego te absolvo », i. e. absolutum te ostendo, quia secundum hoc in sacramentis N. L. non esset nisi ostensio vel significatio, quod idem est, sed est sensus : « ego te absolvo », i. e.* sacramentum *vel* ministerium absolutionis tibi impendo (S. Thom., opusc. 18, *de forma absolutionis*). Le sens de notre formule pourrait alors se traduire ainsi (1) : « En vertu du pouvoir à moi accordé je t'administre le sacrement qui, en lui-même, a pour effet de communiquer la grâce qui efface les péchés et réconcilie avec Dieu — et ce sacrement produit infailliblement son effet dans l'âme pourvu que, de ta part, il n'y ait aucun obstacle ». *Confero tibi totum quod est collativum gratiæ et remissivum peccatorum, ita ut ex parte sacramenti et ministri nihil desit, quominus sacramentum valeat et peccata tua remittantur, nisi forte ex parte tua, et tunc, si reipsa non absolvaris, perditio tua ex te* (Sporer, *de pœnit.*, n. 604). Ainsi entendues les paroles de l'absolution sont vraies et efficaces sur les lèvres du prêtre, non seulement dans tous les cas où le sacrement est reçu avec fruit, mais encore dans l'hypothèse où le sacrement est administré validement mais ne produit point la

---

missio peccatorum est actio moralis, quæ tendare potest in offensam præteritam et jam condonatum, ita ut per novam condonationem vere confirmetur prior condonatio (Platelius, *de pœnit.*, n. 813).

(1) Minister, qui dicit : « *Ego te absolvo* », his verbis nihil aliud significat nisi se, quod in se est, sacramentum reconciliationis vel absolutionis impendere, quod vim habet in homine disposito peccata omnia dimittendi (Bellarm., l. 2. c. 14. — Cfr. Wenzl, *l. c.*, p. 13, controv. 3, q. 4, n. 90-131).

grâce par défaut de disposition suffisante. *In omni eventu, in quo verum conficiatur sacramentum pœnitentiæ, sive peccata denuo remittantur sive non deleantur, vel quia sunt dimissa vel quia subest latens impedimentum remissioni obsistens, ut accidit in sacramento informi, est verum dicere :* Ego sacramentaliter te absolvo *seu* sacramentum absolutionis tibi impendo (SALMANT., disp. 3, dub. 2, n. 114). L'administration valide du sacrement exige que les paroles de l'absolution soient vérifiées, et pour cela il faut qu'elles produisent un effet correspondant, c'est-à-dire qu'elles adjugent au pénitent ou qu'elles fondent en lui le droit à la rémission de ses péchés. Ce que les paroles de l'absolution sacramentelle et judiciaire signifient immédiatement et absolument, est infailliblement vrai et infailliblement produit. *Sacramenta habent certos effectus, licet impediri possint per fictionem recipientis. Unde sacerdos dicens : « Ego te absolvo », cum certitudine denuntiat sacramenti effectum* (S. THOM., opusc. 18, cap. 3). Pour prononcer cet effet de la formule de l'absolution comme entièrement sûr, le prêtre n'a donc pas besoin d'une révélation spéciale sur l'état de la conscience du pénitent : il suffit de la révélation faite à l'Église relativement à l'efficacité du pouvoir des clefs (1). — Quant au dernier effet du sacrement, — l'effet final — qui est la rémission effective des péchés ou la collation de la grâce justifiante, il ne peut se produire que dans le cas où le pénitent est suffisamment disposé ; la production de cet effet ne peut donc être exprimée par le prêtre, dans la formule de l'absolution, qu'à la condition sous-entendue que la disposition requise existe. *Sacramentum significat se facere in recipiente remissionem, et, quantum est de se, semper facit ; sed quod non fiat, vitium est suscipientis : et ita* veritas *est in sacramento semper, sed* falsitas *in ficto* (S. BONAV., IV, dist., 4, p. 1, a. 2, q. 2. — Cfr. SYLVIUS, 3, q. 84, a. 3, quær. 2. — HAUNOLDUS, l. 4, tr. 4, c. 6, controv. 1).

5. — L'absolution doit être donnée oralement, c'est-à-dire en articulant les paroles ; dès lors, elle ne peut être donnée

---

(1) Sacramenta N. L. non solum significant, sed etiam faciunt, quod significant. Unde sacerdos, quum dicit : « *Ego te absolvo* », ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective. Non tamen loquitur quasi de re incerta, quia, sicut alia sacramenta N. L. habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi, licet possit impediri ex parte recipientis, ita etiam in hoc sacramento. Unde nec sacerdos indiget speciali revelatione sibi facta : sed sufficit generalis revelatio fidei, per quam remittuntur peccata. Unde revelatio fidei dicitur Petro facta fuisse (S. THOM., 3, q. 84, a. 3 ad 5).

qu'à des personnes présentes (1). La prononciation vocale de l'absolution et la présence ou proximité du pénitent absous sont deux conditions essentielles, qui doivent être observées dans tous les cas sans exception pour que le sacrement soit valide. Toute absolution donnée par écrit ou envoyée par lettre ou message serait nulle et de nul effet. De même, une absolution donnée par téléphone ou à distance par un moyen artificiel semble ne point satisfaire aux deux conditions ci-dessus et devrait par conséquent être regardée comme non efficace.

Donc l'absolution doit être exprimée par des paroles proprement dites, et ces paroles doivent être prononcées sur le pénitent présent, c'est-à-dire suffisamment proche pour qu'une conversation réciproque puisse avoir lieu. La nécessité de cette double condition ne peut, il est vrai, se déduire de la nature ou de l'essence d'une sentence judiciaire en général, mais elle vient de la volonté de Jésus-Christ qui a réglé positivement la nature spéciale du jugement sacramentel de la Pénitence. Le prêtre ne peut exercer validement ce jugement qu'à la condition de se conformer aux règles établies par le Seigneur. Or, que Jésus-Christ ait réglé comme nous venons de le dire la manière de donner l'absolution, c'est ce qui ressort incontestablement de la pratique constante et de l'enseignement de l'Église. La forme de notre sacrement est dans les paroles de l'absolution que le prêtre dit et prononce vocalement (*verba absolutionis* — *dicit* — *profert* — Decret. pro armenis, Denziger, n. 594).

6. — Quant à l'usage et à la validité d'une formule d'absolution exprimée sous une forme déprécative, on discute depuis des siècles quoique, au fond et au point de vue du dogme, les théologiens soient et doivent être d'accord. Le point capital universellement admis est qu'une formule d'absolution ne peut être valide et employée dans l'Église qu'à la condition de ne pas renfermer simplement la prière que Dieu veuille pardonner ses péchés au pénitent : elle doit en quelque manière exprimer la véritable fonction judiciaire du prêtre. Nombre de théologiens (2) estiment que seule une formule indicative, comme la nôtre, répond à ce but, et, par suite, ils cherchent à démontrer

---

(1) Certum prorsus est in sacramento absolutionis formam non solum ex obligatione præcepti, sed ex necessitate valoris debere proferri certis verbis voce formatis et pronuntiatis. Hæc est communis theologorum sententia et fidelium existimatio (Aversa, q. 12, sect. 1). — Certum jam est non posse absolutionem inter absentes dari nec licite nec valide (Aversa, q. 12, sect. 6).

(2) Cette opinion est longuement défendue, par exemple par Simonnet, tr. 15, disp. 8, a. 1. — Antoine, c. 5, a. 2. — Munier, *de pœnit.*, n. 124-128.

que, jamais et nulle part, une formule déprécative n'a été approuvée par l'Église (1). Cette opinion est contredite par des faits historiques assez certains (2). Les livres liturgiques de l'antiquité chrétienne prouvent qu'une formule déprécative a été fréquemment employée (Cfr. MORINUS, l. 8, c. 8-12. — DU HAMEL, l. I, dissert. 3, c. 2. — JUENIN, dissert. 6, q. 7, c. 2. — TOURNELY, q. 9, a. 1). — Une formule déprécative est restée en usage en Occident jusqu'au XIII[e] siècle, et, aujourd'hui encore, les Grecs s'en servent (3). *Forma absolutionis apud Orientales, si solos Armenos excipias, deprecativa est* (DENZINGER, *Rit. Orient.*, I, 101). Partout, donc, où une telle formule a été ou est encore en usage, avec le consentement de l'Église, on ne saurait nier la validité du sacrement, La raison en est évidemment que la formule, lors même que le texte est déprécatif, n'est pas cependant une simple prière demandant à Dieu de pardonner les péchés ; que, dans la circonstance, d'après la volonté de l'Église et du ministre, elle doit être entendue au sens indicatif, c'est-à-dire comme l'expression d'un acte judiciaire accompli par le prêtre qui absout. Cette signification peut prendre ici la forme d'une prière, en tant qu'elle est dite sur le pénitent contrit, après l'accusation de ses péchés, par le ministre autorisé qui veut faire usage de son pouvoir de remettre les péchés. Sur les lèvres du prêtre qui entend la confession, les mots : « Que Dieu t'absolve » (*Deus te absolvat*) signifient : « En vertu du pouvoir des clefs que Dieu m'a confié, je t'absous » de tes péchés. C'est ainsi que le célébrant, à la fin de la sainte messe, donne véritablement la bénédiction en disant : « *Benedicat vos omnipotens Deus* ». — Du reste, une formule déprécative ne peut être

(1) Forma sacramenti pœnitentiæ essentialiter et ex institutione Christi exprimi debet modo indicativo, ita ut nec unquam fuerit nec possit esse deprecativa (ANTOINE, c. 5, a. 2, § 1).

(2) Quæstio est, an obtinuerit et sacramento constituendo idonea sit forma deprecativa. Hanc in ecclesia latina usque ad medietatem sæculi decimi tertii obtinuisse et etiamnum in usu esse apud Græcos, tam constanter asserunt viri clarissimi, ut penitus ejecta et eliminata videatur vulgaris pridem et communis sententia propugnans eamdem formam ineptam esse atque invalidam (BERTI, l. 34, p. 2, c. 7).

(3) Multum utile ac necessarium est, ut peccatorum reatus ante ultimum diem *sacerdotali supplicatione solvatur* (S. LEO M., ep. 108, c. 3).

(4) Hanc formam : « *Absolvat te Dominus* », pro indicativa habet Franciscus Henno, quia sub intelligi vult « *per ministerium meum* », quod, inquit, idem est ac : « *Absolvo te ut minister Christi* ». Id autem si ita est, quidni in hac formula : *Dimitte*, *relaxa*, ex intellectu communi saltem ecclesiæ suppleatur : *per me* vel *per ministerium meum* ? (COLLET, *de pœnit.*, p. 2, c. 7, n. 66).

valide qu'autant que l'Église ou l'usage général y attache le sens voulu pour désigner une véritable sentence judiciaire. Depuis que, pour le rite occidental, l'Église a prescrit notre formule indicative comme seule valide, le prêtre ne peut plus administrer le sacrement en employant une formule déprécative. *Formula absolutionis verbis deprecatoriis concepta valet quidem etiam nunc apud Græcos, non tamen amplius apud Latinos* (Gotti, tr. 9, q. 8, dub. 2, § 2).

Au tribunal de la Pénitence, Dieu et le prêtre remettent les péchés — Dieu par la plénitude de sa puissance ; le prêtre, en qualité de ministre autorisé (1). Ici, Dieu pardonne les péchés non point par lui seul, mais en employant un organe visible. L'absolution est une, Dieu et le prêtre y coopèrent. *Unica tantummodo intervenit absolutio Deo principaliter et sacerdoti instrumentaliter respondens* (Salmant., disp. 3, dub. 2, n. 127). Or, dans une formule déprécative, l'exercice réel et efficace du pouvoir judiciaire du prêtre est si faiblement exprimé relativement à l'autorité suprême de Dieu, que le pouvoir des clefs confié à l'Église n'y trouve point l'affirmation qui lui convient, et que, par conséquent, des doutes pourraient naître ou du moins des malentendus. Il est donc incontestable que notre formule indicative a tout avantage : elle exprime, avec toute la clarté désirable, l'acte véritablement judiciaire accompli par le prêtre et répond, par conséquent, d'une manière parfaite aux paroles dont le Seigneur s'est servi (2) dans la promesse et dans l'institution de notre sacrement.

---

(1) Solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccatum remittit ; sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium, in quantum sc. verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina, sicut etiam in aliis sacramentis. Nam virtus divina est, quæ interius operatur in omnibus sacramentalibus signis, sunt res sive verba (S. Thom., 3, q. 84, a. 3 ad 3).

(2) In sacramento pœnitentiæ verba scripturæ, quæ maxime sunt sectanda, non faciunt mentionem de aliqua deprecatione, sed magis verbo indicativo utitur. Non enim dicit : Quæcumque petieris esse solvenda, erunt soluta, sed « *Quæcumque solveris, erunt soluta* ». Si ergo illa tantum dicuntur soluta, quæ habens claves solverit, qui autem petit aliquid esse solvendum, non solvit : miror qua temeritate aliquis asserat esse solutum, quem habens claves non significat se solvere, sed *solum* rogat esse solvendum (S. Thom., opusc. 18, c. 1. — Cfr. Palmieri, *de pœnit.*, p. 127-141).

§ 10. — Nécessité du sacrement de la Pénitence.

1. — La Pénitence est, après le Baptême, le sacrement le plus nécessaire au salut. Au point de vue de la nature, la nécessité est la même pour ces deux sacrements (1), mais non pas sous le rapport de l'extension. En effet, tandis que le Baptême est nécessaire à tous les hommes sans exception, la Pénitence, comme sacrement, est nécessaire seulement aux chrétiens adultes qui, après le Baptême, sont tombés dans une faute grave et ont perdu la grâce baptismale. *Est hoc sacramentum pœnitentiæ* lapsis post baptismum *ad salutem necessarium*, *ut* nondum regeneratis *ipse baptismus* (Trid.. sess. 14, cap. 2). Dans l'économie chrétienne du salut, le Baptême est donc de nécessité absolue, et la Pénitence de nécessité hypothétique ou conditionnelle (2). Baptismus quidem necessarius est simpliciter et absolute, pœnitentia autem necessaria est supposito peccato mortali post baptismum (S. Thom., 3, q. 65, a. 4). Etant donné qu'un chrétien baptisé tombe dans une faute grave, il ne peut plus obtenir le pardon de sa faute et le salut que dépendamment du sacrement de la Pénitence ou par ce sacrement. *Necessarium est ad salutem peccatoris, quod peccatum removeatur ab eo, quod quidem non potest fieri sine pœnitentiæ sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere pœnitentis, qui cooperatur gratiæ ad destructionem peccati. Unde patet, quod sacramentum pœnitentiæ est necessarium ad salutem post peccatum sicut medicatio corporalis, postquam homo in morbum periculosum inciderit* (S. Thom., 3, q. 84, a. 5).

2. — Pour ceux qui ont commis le péché mortel, la réception du sacrement de la Pénitence est prescrite par un précepte divin et ecclésiastique, et ce précepte a sa raison intime dans le

---

(1) Illa sacramenta, quæ ordinantur contra culpam, cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis, et ideo sicut baptismus, quo deletur originale peccatum, est de necessitate salutis, ita et pœnitentiæ sacramentum (*Suppl.*, q. 6, a. 1).

(2) Aliquid est necessarium ad salutem dupliciter: uno modo absolute, alio modo ex suppositione. — Absolute quidem necessarium est ad salutem illud, sine quo nullus salutem consequi potest, sicut gratia Christi et sacramentum baptismi, per quod aliquis in Christo renascitur. Ex suppositione autem est necessarium sacramentum pœnitentiæ, quod quidem est necessarium non omnibus, sed peccato subjacentibus (S. Thom., 3, q. 84, a. 5).

fait que le sacrement de la Pénitence est nécessaire comme moyen, en réalité (*in re*) ou du moins en désir (*in voto*), en vertu de son institution, pour recouvrer la grâce justifiante perdue par le péché.

Le sacrement de la Pénitence est donc un moyen, c'est-à-dire une cause instrumentale, qui contribue positivement à la rémission du péché et à l'acquisition du salut — et c'est un moyen nécessaire, parce que Jésus-Christ n'a voulu et ne veut appliquer que par ce moyen « le bienfait de sa mort ». (TRID., sess. 14, cap. I), c'est-à-dire la grâce justifiante à ceux qui sont tombés après le Baptême (1). La nécessité de la Pénitence pour le salut doit être prise au sens disjonctif, en tant que, pour obtenir le pardon du péché, le sacrement doit être reçu ou en réalité ou en désir. *Sicut sine baptismo, in quo operatur passio Christi, non potest esse salus hominibus, ut realiter suscepto vel secundum propositum desiderato — quando necessitas, non contemptus sacramentum excludit — ita peccantibus post baptismum salus esse non potest, nisi clavibus ecclesiæ se subjiciant vel actu confitendo et judicium ministrorum ecclesiæ subeundo, vel saltem hujus rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno* (S. THOM., *c. gent.* IV, 72). Dans l'économie du salut établie par Jésus-Christ il y a donc deux moyens par lesquels le chrétien peut passer de la mort du péché à la vie de la grâce. Le pécheur est justifié ou par la réception effective du sacrement de la Pénitence avec la contrition imparfaite, ou par un acte de contrition parfaite ou de charité en tant que cet acte renferme le désir du sacrement. Avant le christianisme, la justification des adultes ne pouvait se faire que par la contrition parfaite ou par la charité ; dans le christianisme, la justification est tellement liée au sacrement de la Pénitence que ce sacrement doit être reçu en réalité ou du moins être désiré. Ainsi la valeur, l'indispensable nécessité attachées par Jésus-Christ au sacrement de la Pénitence, lui sont assurées dans tous les procédés de justification. Dans tous les cas, ce sacrement reste un moyen nécessaire ou un instrument de la grâce justifiante — même dans le cas où il n'est appliqué qu'en désir ou spirituellement par un acte de contrition parfaite ou de cha-

(1) Illud est necessarium necessitate medii simpliciter talis, sine quo nulla alia via potest obtineri finis : sed sine pœnitentiæ sacramento in re vel in voto nulla est via nanciscendi gratiam remissivam peccati : ergo sacramentum pœnitentiæ vel in re acceptum vel in voto habitum est medium omnino et simpliciter necessarium ad consequendam gratiam remissivam peccati (SALMANT., disp. 4, dub. 1, n. 41).

rité (1). *Remissio peccati datur etiam per sacramentum in voto, quatenus illud votum in ipso actu contritionis inclusum ponit subjectionem illam ad potestatem clavium, quam Deus exigit pro conferenda remissione. Votum enim istud non est tandem nisi hujusmodi subjectio* (Palmieri, thes. 10, n. 6).

La contrition parfaite possède, dans l'Alliance Nouvelle comme avant Jésus-Christ, la vertu d'être la disposition prochaine à l'introduction de la grâce justifiante. Mais, depuis l'institution du sacrement de la Pénitence, elle est subordonnée ou ordonnée au sacrement ; en d'autres termes, elle ne justifie plus indépendamment du sacrement, mais seulement en tant qu'elle contient le désir du sacrement et qu'elle est ainsi une soumission véritable, bien que seulement intérieure et spirituelle, au pouvoir des clefs confié à l'Église. *Reconciliatio ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non est adscribenda* (Trid., sess. 14, cap. 4). Ce désir du sacrement, requis et suffisant pour la justification, est, sous l'économie chrétienne, contenu dans tout acte de contrition parfaite ; car cet acte naît de la charité parfaite toujours résolue et prête à observer tous les préceptes divins — et, par conséquent, à recevoir le sacrement de la Pénitence au moment prescrit par Dieu. Dès que l'obligation de recevoir le sacrement est connue ou s'impose, le désir implicite (*votum implicitum*) doit se changer en désir explicite (*votum explicitum*) et se réaliser pratiquement, quand il y a possibilité. Si ce désir ne se traduit pas pratiquement au moment où le précepte de recevoir le sacrement doit et peut être rempli, la grâce de la justification acquise par la contrition parfaite est perdue de nouveau par cette omission ; et la négligence coupable à satisfaire au devoir de la confession causerait la perte du salut éternel. *Confessio est instituta* sub præcepto *et ideo, quia ab hoc præcepto peccans per susceptionem gratiæ non absolvitur, adhuc* confiteri tenetur *et ideo, si non confitetur*, cadit a justitia. *Sicut enim nullus potest justificari, qui sacramenta contemnat, sic nullus in justitia perseverat, si post justificationem ex contemptu negligat confiteri. Et ideo sit potest confiteri et non curat, cadit a justitia,*

---

(1) Sacramentum pœnitentiæ est medium ad remissionem peccati mortalis post baptismum commissi necessarium in re vel in voto, quia talis remissio non fit sine sacramento pœnitentiæ in re suscepto vel sine aliquo actu votum ejus includente et vicem ejus agente in negotio justificationis, quæ tunc non confertur nisi cum onere et speciali obligatione suscipiendi postea sacramentum pœnitentiæ pro iisdem illis peccatis, quæ tunc condonantur, tanquam medium per se necessarium ex institutione Christi ad talem condonationem (Simonnet, tr. 15, disp. 1, a. 6).

quum cadit a proposito confitendi, sine quo justificari non poterat (S. BONAV., IV, dist. 17, p. 1, a. 2, q. 4). Dans tous les cas où la chose est possible, le sacrement doit être reçu au temps prescrit, comme étant l'unique moyen ordinaire de salut ; c'est seulement lorsqu'il n'est pas possible de recourir au sacrement qu'il peut être suppléé par un moyen extraordinaire, par la contrition parfaite en tant qu'elle renferme la volonté de recevoir le sacrement au temps voulu. *Contritio continet in se confessionem in proposito* (S. THOM., 3, q. 90, a. 3). Le pécheur n'est donc point libre de choisir à son gré entre la contrition parfaite et la contrition imparfaite jointe au sacrement : même dans le cas où il a été justifié par la contrition parfaite, il doit recevoir le sacrement de la Pénitence dès que cette réception est prescrite et possible. Pour tous les chrétiens la rémission des péchés est liée à la Pénitence sacramentelle.

3. — Les paroles mêmes dont le Sauveur s'est servi pour instituer le sacrement de la Pénitence établissent la nécessité de ce sacrement pour le salut, telle que nous venons de l'exposer. Le sens des paroles, par lesquelles Jésus-Christ a confié aux Apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce le pouvoir des clefs est celui-ci : Si vous remettez aux fidèles leurs péchés, Dieu les leur remettra aussi dans le ciel ; et si vous retenez aux chrétiens leurs péchés, Dieu les retiendra aussi dans le ciel. Sans la rémission des péchés, l'homme demeure exclu du salut ou du ciel ; or, le Seigneur ne remet les péchés qu'à la condition que l'Église les remette : c'est pourquoi la soumission au pouvoir des clefs confié à l'Église est, pour les fidèles tombés dans des fautes graves, le seul moyen et, par conséquent, le moyen nécessaire pour obtenir la rémission des péchés. La nécessité du sacrement de la Pénitence pour le salut s'infère principalement du pouvoir que l'Église possède de retenir véritablement aux fidèles leurs péchés (1).

---

(1) Intelligitur cur hæc necessitas magis ex actu *retinendi* quam remittendi peccata colligatur, quum tamen sit una et eadem potestas, quæ primario ordinatur ad remissionem, ex consequenti vero et quasi per accidens retinet ea quæ remissione digna non sunt. Ratio enim est, quia, si esset potestas remittendi sine potestate *retinendi*, posset esse tantum in favorem rei et ideo per se sola non satis ostenderet necessitatem : potestas vero retinendi declarat hunc non tantum esse in favorem rei, sed etiam ipsius causæ seu justitiæ divinæ, ut sic dicam, ratione cujus datur jus sacerdotibus absolutum et independens a voluntate ipsiusmet rei, ut possint et debeant cognoscere et justum judicium ferre in tali causa. Unde etiam potestas remittendi præcise sumpta posset esse utilis pœnitentibus, etiamsi usus ejus non esset necessarius, sed voluntarius ; *po-*

La dette du péché n'est retenue au coupable par l'Église qu'autant que le prêtre, au tribunal de la Pénitence, diffère ou refuse au pécheur l'absolution d'après l'état de la cause, ou que le coupable lui-même ne se présente point au tribunal de l'Église. Cependant, dans les deux cas, pour que la non-absolution soit vraiment et efficacement un exercice du pouvoir de retenir les péchés, il faut que le Seigneur ait établi que les fautes graves ne se seraient pas remises aux baptisés indépendamment du pouvoir des clefs (1). Or, puisque, d'après les paroles très claires du Seigneur, l'Église a le pouvoir de retenir véritablement les péchés aussi bien que celui de les remettre, nous devons conclure que Dieu ne pardonne aux chrétiens que les péchés qu'ils soumettent, en réalité (*in re*) ou en désir (*in voto*), au pouvoir des clefs confié à l'Église. Ce pouvoir s'étend à tout et doit s'appliquer à toutes les fautes graves, d'une manière ou de l'autre. Donc, l'obligation subsiste de soumettre au tribunal de la Pénitence les péchés effacés par la contrition parfaite ; le pardon n'en a été accordé par Dieu qu'autant que le pécheur contrit avait la volonté de les soumettre ensuite au pouvoir des clefs, conformément au précepte divin.

La démonstration que nous avons faite de la nécessité du sacrement de la Pénitence pour le salut, ne s'applique qu'aux péchés mortels qui détruisent la vie de la grâce et pour lesquels le sacrement est surtout institué. Quant aux fautes vénielles, elles peuvent bien être remises au tribunal de la Pénitence, mais elles ne peuvent y être véritablement retenues. Puisqu'elles ne privent point du droit à la possession du ciel, il faut qu'elles soient pardonnées en cette vie ou dans l'autre, alors même que le coupable ne les confesse pas ou que le prêtre ne

---

testas autem *retinendi frustra esset*, si pœnitenti *non esset necessaria subjectio*, sed voluntaria (Suarez, disp. 17, sect. 2, n. 21).

(1) Si ex parte pœnitentium non daretur obligatio, sed sola libera facultas confitendi sua peccata sacerdoti et utendi beneficio clavium, *falsificaretur* sensus verborum Christi, quia in tali casu, licet sacerdotes haberent potestatem absolvendi a peccatis sibi voluntarie, i. e. sine ista confitendi obligatione, confessis, quod posset verificare primam verborum Christi partem, tamen non haberent sacerdotes potestatem retinendi seu non remittendi hominum peccata, quippe qum isti possent alio medio ab illis solvi omisso confessionis et subjectionis ad claves remedio, idque sacerdotes minime impedire possent. Falsificaretur ergo illa posterior pars verborum Christi : « Et quorum retinueritis, retenta sunt », quia sacerdotibus non absolventibus, quin retinentibus et retinere conantibus, liberarentur homines a peccatis subtrahentes se ab illorum confessione (Salmant., disp. 8, dub. 1, n. 7).

les remet point (1). L'homme juste a bien des moyens d'obtenir le pardon de ses fautes vénielles indépendamment du pouvoir des clefs.

Ainsi Jésus-Christ, « le Créateur et le Rédempteur de tous les fidèles », a fait des prêtres ses représentants et ses ministres pour la réconciliation de ceux qui sont tombés gravement. D'après la volonté et la loi de Jésus-Christ, tous les baptisés doivent se présenter à ce tribunal pour obtenir, par la sentence du prêtre, la rémission de leurs péchés mortels. *Domesticos fidei, si se crimine aliquo contaminaverint, ante hoc tribunal reos sisti* voluit Christus, *ut per sacerdotum sententiam possent liberari* (TRID., sess. 14, cap. 2). Le péché mortel ferme à l'homme « l'entrée dans l'éternel royaume de Jésus-Christ » (II PETR., I, 11) ; quiconque pèche mortellement après le Baptême doit donc recourir à ceux qui possèdent le pouvoir des clefs afin que la porte du ciel lui soit ouverte de nouveau. « Faites pénitence comme il est en usage dans l'Église, afin que l'Église intercède pour vous. Que nul ne se dise : Je fais pénitence en secret (*in occulto*) ; je fais pénitence devant Dieu (*apud Deum*). Est-ce donc en vain qu'il est dit : « Ce que vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel ? (MATTH., XVIII, 18). Est-ce donc sans raison et sans but que les clefs (*claves*) ont été données à l'Église de Dieu ? Rendons-nous vain (*frustramus*) l'Évangile, vaines les paroles de Jésus-Christ ? Est-ce que nous promettons ce qu'il vous refuse ? » (S. AUG., serm. (dub.) 393, n. 3). Et le saint exhorte ses auditeurs à recevoir au temps marqué le sacrement de la Pénitence, nécessaire au salut. *Implicatus igitur tam mortiferorum vinculis peccatorum detrectat, aut differt, aut dubitat confugere ad ipsas claves Ecclesiæ* quibus solvatur in terra, *ut sit solutus in cœlo* ; *et audet sibi post hanc vitam, quia tantum christianus dicitur, salutem aliquam polliceri... Veniat ad antistites, per quos illi in Ecclesia claves ministrantur, et tanquam bonus jam incipiens esse filius... a præpositis sacramentorum accipiat satisfactionis modum* (S. AUG., serm. 351, n. 9) (2).

---

(1) Pœnitentia non fuit instituta nisi pro peccatis *letalibus*, quibus obseratur janua cœlorum. Peccata autem *venialia* ex se sicut non auferunt gratiam, ita nec jus ad gloriam, unde sola efficaci illorum detestatione absque ordine ad claves aut sacramentum possunt dimitti, et consequenter pro illis nullatenus est necessarium pœnitentiæ sacramentum (SALMANT., disp. 4, dub. 1, n. 6).

(2) Pœnitentiæ sacramentum est nobis in hac vita maxime necessarium et velut alter baptismus ac secunda post spirituale naufragium tabula (DION. CARTUS., *Element theol.*, prop. 136). — Secunda tabula post naufragium (qua post reparationem et liberationem rursus mersi eripimur) pœni-

Aux époques de persécution, les pasteurs doivent intrépidement demeurer auprès de leur troupeau. A l'approche d'un grand danger, des multitudes de tout âge et de tout sexe recourent à l'Église : les uns réclament le Baptême, les autres l'absolution sacramentelle, tous l'oblation des saints mystères. *Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos, qui de isto sæculo vel non regenerati exeunt vel ligati* ? (S. Aug., ep. 228, n. 8).

4. — Ce n'est pas seulement la différence entre le Baptême et la Pénitence, c'est encore la nécessité de la Pénitence pour le salut qui se trouve admirablement exprimée quand on la nomme métaphoriquement « la seconde planche de salut après le naufrage », — ou simplement « une planche de salut dans le naufrage ». *Pœnitentia quasi* secunda *post naufragium miseris* tabula *est* (S. Hier., *ad Demetr.*, ep. 130, n. 9). L'Église elle-même a admis cette métaphore : *Secunda post naufragium deperditæ gratiæ tabula apte nuncupatur* (Trid., sess. 6, cap. 14). et on peut l'expliquer de deux manières (1), selon qu'on entend par naufrage les péchés mortels de chaque fidèle ou bien la chute du genre humain tout entier par le péché originel. *Primum naufraginm est in originali peccato, contra quod valet baptismus* ; *secundum naufragium est in actuali peccato, contra quod est secunda tabula, sc. pœnitentia* (Alanus de Insulis, *Contra hæret.*, l. I, c. 48).

a) Le premier moyen d'entrer au ciel est la sainteté ou innocence que les trois premiers sacrements donnent et conservent; mais si cette innocence est perdue dans le naufrage d'un péché mortel, la Pénitence reste le second moyen du salut: il n'en est pas d'autre. *Pœnitentia tenet secundum locum respectu status integritatis, qui confertur et conservatur per baptismum, confirmationem et eucharistiam: unde et metaphorice dicitur* secunda tabula post naufragium (S. Thom., 3, q. 84, a. 6). Ici le Baptême (ou l'innocence baptismale, conservée par la Confirmation et l'Eucharistie) est comparé à un vaisseau intact, et la Pénitence seule est comparée à une planche de salut (2). La justification

tentia est adeo salubris et necessaria, ut sine ea baptismus adultos, qui naufragium mortale præter originale passi sunt, liberare non sufficiat (Gulielm. Paris., *tr. de pœnit.*, c. 1). — Pœnitentiæ sacramentum merito appellatur *secunda tabula post naufragium,* quia nemo ab isto emergitur, nisi dependenter ab illo suscepto vel in re vel in voto (Salmant., disp. 7, dub. 1, n. 4).

(1) Hoc quod pœnitentia dicitur secunda tabula post naufragium, aliter Thomas, aliter Bonaventura exponit, et utraque expositio bona est ac suos habet sequaces (Dion. Cartus., iv, dist. 14, q. 2).

(2) Tria præcedentia sacramenta pertinent ad navem integram, i. e. ad

et le salut se font bien plus facilement par le Baptême ou par les trois premiers sacrements que par la Pénitence (1). *Sicut primum remedium mare transeuntibus est ut conserventur in navi integra, secundum autem remedium est post navem fractam, ut quis* tabulæ *adhaereat, ita etiam primum remedium in mari hujus vitæ est, quod homo integritatem servet; secundum autem remedium est, si per peccatum integritatem perdiderit, quod per pœnitentiam redeat* (S. Thom., 3, q. 84, a. 6). « Si l'homme fait naufrage avec le vaisseau de l'innocence, qui devait le porter au rivage heureux de l'éternité, Dieu, dans sa miséricorde, lui offre la planche du salut de la Pénitence. Si le pauvre naufragé veut être sauvé, il faut qu'il saisisse cette planche de salut, qu'il s'y cramponne et se soumette à cette condition, aux flots amers de la contrition, à l'accusation de lui-même et à la satisfaction » (Meschler). Quis naufrago tabulam, ne evadat, eripiet? (S. Pacian., *ep. I ad Sympron.*, n. 5).

b) Toutefois, on donne plus fréquemment un autre sens à la phrase en question (2). L'état d'innocence et de sainteté originelles était, pour ainsi dire, le solide vaisseau sur lequel l'humanité devait aborder au rivage de la bienheureuse éternité. Mais, parce que le genre humain tout entier a fait naufrage par la faute des premiers parents, le Baptême lui a été offert comme une première planche de salut ; et, parce qu'un très grand nombre perdent ensuite la vie de la grâce par des fautes personnelles, le sacrement de la Pénitence a été préparé « au monde naufragé » (*mundo naufrago*) comme une seconde planche de salut. *Naufragium fuit corruptio et fractio in Adam, in qua fractione omnes filii ejus jactati sunt super undas hujus maris per concupiscentiam et pœnam. Ab hoc naufragio* primo *liberatur homo per* baptismum, *qui restituit innocentiam et gratiam perditam et ideo est* prima tabula. *Et quia frequenter relinquunt plures gratiam baptismalem et illam tabulam,*

---

statum integritatis, respectu cujus pœnitentia dicitur secunda tabula (S. Thom., 3, q. 84, a. 6, ad 3).

(1) Ita illa dictio *secunda* non dicit ordinem ad priorem tabulam, sed ad prius remedium et navigium, et ideo interdum non secunda, sed *simpliciter* tabula appellatur (Suarez, disp. 1, sect. 1, n. 4).

(2) Quandoque, qui naufragantur in mari, confugientes ad aliquod navis tabulatum, ipso perducuntur ad portum. Hac similitudine dicitur pœnitentia secunda tabula post naufragium. Primo naufragus in originali confugit ad baptismum et per baptismi tabulam pervenit ad portum remissionis illius. Et si iterum naufragatur actuali peccato, ad tabulam secundam pœnitentiæ refugit portumque reducitur ad salutis (Alanus de Insulis, *Theol.*, regul. 112).

per quam liberantur in undis maris, et per illam amplius non possunt se defendere, ideo indigent secunda, *et hæc est* pœnitentia. Utraque *tamen dicitur* tabula, *quia sustinet, ne quis periclitetur per culpam; non tamen ita ponit in tuto, sicut erat homo in statu innocentiæ* (S. Bonav., iv, dist. 14, p. 1, dub. 1).

§ 11. — Le ministre du sacrement de la Pénitence.

1. — Le sacrement de la Pénitence a été institué par Jésus-Christ sous la forme d'un jugement (*per modum judicii*), mais d'un jugement qui ne peut être exercé que par les successeurs légitimes des Apôtres dans le sacerdoce. La nature spéciale de notre sacrement exige donc un double pouvoir en celui qui le dispense. Le sacrement de la Pénitence ne peut être validement administré que par celui qui a reçu l'ordination sacerdotale et qui, en même temps, possède la juridiction spirituelle ou l'autorité pour juger au for intérieur de la conscience. *Minister hujus sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam vel ex commissione superioris* (Decret. pro Armen.). — *Minister est sacerdos habens potestatem absolvendi vel ordinariam vel delegatam* (Rit. Rom., tit. 3, c. 1). Deux pouvoirs, qui appartiennent à l'ordre surnaturel, sont essentiellement requis pour la validité de l'absolution, et doivent, par conséquent, être toujours réunis dans l'administration du sacrement de la Pénitence. Le pouvoir sacramentel de pardonner les péchés est incontestablement d'une importance fondamentale ; c'est pourquoi nous devons tout d'abord chercher quels sont les possesseurs du pouvoir des clefs.

2. — Les Apôtres ont été les premiers, mais non point les seuls possesseurs du pouvoir sacramentel de remettre aux fidèles leurs péchés. Ce n'est pas comme personnes privées, c'est comme envoyés de Jésus-Christ, comme chefs officiels de l'Église, en qualité de dispensateurs des mystères de Dieu que les Apôtres ont reçu ce pouvoir qui a été donné pour le bien des fidèles, et qui, dès lors, doit subsister dans l'Église aussi longtemps qu'il y aura des âmes à justifier et à sauver — jusqu'à la fin des temps. Que le sacrement de la Pénitence subsiste jusqu'à la fin des siècles, il y a, pour cela, la même raison de nécessité que pour le Baptême. Le pouvoir sacramentel de lier et de délier au for intérieur de la conscience appartient, comme pouvoir ordinaire et permanent, à l'organisation de l'Église fondée par

Jésus-Christ. La permanence et l'exercice de ce pouvoir officiel sont une conséquence de la mission que l'Église possède de réconcilier avec Dieu ceux qui sont tombés après le Baptême. Les Apôtres devaient transmettre ce pouvoir à d'autres : cette transmission s'est faite et se fait encore par le moyen de l'ordination au sacerdoce.

3. — Sont donc détenteurs du pouvoir sacramentel des clefs tous ceux, mais ceux-là seulement — qui succèdent aux Apôtres dans le sacerdoce proprement dit (*sacerdotes primi et secundi ordinis*) — c'est-à-dire non point seulement les évêques (*summi sacerdotes*), mais aussi les simples prêtres (*presbyteri*), à l'exclusion des diacres, bien que les diacres appartiennent à la hiérarchie divinement instituée (1). *Falsæ sunt et a veritate evangelii prorsus alienæ doctrinæ omnes, quæ ad alios quosvis homines præter* episcopos *et* sacerdotes *clavium ministerium perniciose extendunt* (Trid., sess. 14, cap. 6). *Soli sacerdotes sunt ministri absolutionis* (Trid., sess. 14, can. 4). La tradition théorique et pratique de tous les siècles atteste clairement cette vérité. Toutes les fois que les Pères parlent du ministre de notre sacrement, ils nomment le prêtre seul ou l'évêque. « Le pouvoir de lier et de délier est exclusivement donné aux prêtres (*solis sacerdotibus*). C'est avec justice que l'Église revendique ce pouvoir, parce qu'elle possède des prêtres véritables (*veros sacerdotes*) : l'hérésie ne le peut point, parce qu'elle n'a pas des prêtres de Dieu (*sacerdotes Dei*). Et précisément parce qu'elle n'a pas de prêtres, l'hérésie ne peut s'attribuer un droit sacerdotal (*jus sacerdotale*) — (S. Ambr., *de pœnit.*, l. 1, c. 2, n. 7). — Saint Cyprien vante la foi et la crainte de ceux qui avaient eu « la seule pensée » de sacrifier aux idoles pour éviter le martyre, et qui confessaient avec douleur (*dolenter*) ces péchés de pensée aux prêtres de Dieu (*apud sacerdotes Dei*), cherchant ainsi le remède salutaire pour ses blessures légères » (S. Cypr., *de lapsis*, c. 28). « Que celui qui a péché reconnaisse sa faute tandis qu'il est encore en ce monde, tandis que son aveu (*confessio*) peut encore être reçu, tandis que la satisfaction et le pardon donné par le prêtre (*remissio facta per sacerdotem*) sont encore agréés par le Seigneur »

(1) Mirabilis Dei sapientia, ordinatissimo modo ordinans ecclesiasticas potestates, hanc potestatem ligandi et solvendi *solis sacerdotibus* commisit, et ita in *ordine sacerdotali* dantur claves (S. Bonav., iv, dist. 19, a. 2, q. 1).

(2) Accepimus Spiritum Sanctum, qui non solum nostra peccata dimittit, sed etiam nos facit *sacerdotes* suos aliis peccata dimittere (S. Ambr., *in Ps. CXVIII*, serm. 10, n. 17).

(S. CYPR., *de lapsis*, c. 29). Au tribunal de la Pénitence « l'évêque (*episcopus*) et le prêtre (*presbyter*) « ne doivent pas se hâter de décider », mais « savoir, après qu'ils ont entendu les diverses sortes de fautes, qui doit être lié et qui doit être délié » (S. HIERON., *in Matth.*, l. 3, c. 16). — Les diacres n'ont aucune part à ce pouvoir exclusivement sacerdotal: ils ne peuvent donc jamais donner l'absolution sacramentelle, pas même dans le cas d'une extrême nécessité. *Non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecrantur* (PONT. ROM., *de ordin. diaconi* — Cfr. SEIDL, *Der Diakonat*, pp. 141-145).

Puisque le sacrement de la Pénitence est si nécessaire au salut et qu'il doit être administré si souvent, il ne convenait pas que les évêques en fussent les seuls dispensateurs. D'autre part, puisqu'il faut tant de conditions pour administrer ce sacrement avec fidélité et prudence, la dispensation ne pouvait en être confiée qu'à des ministres aptes à ce devoir et choisis spécialement par le Saint-Esprit, c'est-à-dire aux successeurs des Apôtres dans la dignité sacerdotale (1). Bien que le pouvoir de remettre les péchés n'appartienne point en lui même à l'essence du sacerdoce, il est cependant, en vertu de la disposition établie par Dieu, très opportunément attaché aux fonctions des prêtres du Testament Nouveau. En effet, le prêtre qui consacre le corps véritable du Seigneur et qui le distribue aux fidèles, doit avoir aussi le pouvoir de disposer les fidèles, par l'absolution de leurs péchés, à recevoir dignement l'Eucharistie (2). — Pour être, conformément à sa mission, un médiateur parfait entre Dieu et l'homme, le prêtre ne doit pas seulement pouvoir offrir un sacrifice d'expiation et de propitiation ; il faut qu'il puisse, par la dispensation du sacrement de la Pénitence, rendre aux âmes la grâce de l'adoption qu'elles ont perdue et les rétablir dans l'amitié de Dieu. *Quia in curatione nostra manifestari debet ipsius Christi* judicis recta justitia, *et ipsius in propria persona non est*

---

(1) Sanctum pœnitentiæ sacramentum, ad eos, qui post baptismum lapsi sunt, in gratiam Dei restituendos a Christo Domino institutum, eo *diligentius* administrandum est, quo *frequentior* est ejus usus et quo *plura* requiruntur ad illud recte digneque tractandum ad suscipiendum (RIT. ROM., tit. 3, cap. 1).

(2) Quum fideles præsertim hoc ipso pœnitentiæ sacramento ad sacram eucharistiam sumendam aptissime disponantur, divinitus sacramentorum auctor pia et maxime consentanea dispositione providit, ut illi ipsi, qui soli verum ejusdem corpus conficiendi potestatem habent, accepta etiam altera sacerdotalis ordinis potestate, corpori Christi mystico salubriter prodessent, fidelibus videlicet sacramentum pœnitentiæ ministraturi, adeo ut omnes et singulos presbyteros in hac functione apostolis succedere verissime censendum est (COLL. LAC., V, 505).

judicare ante judicium ultimum et finale; ideo ad particularis judicia ante finem judices debuit constituere. Et quia judices isti inter Deum offensum et hominem offendentem sunt quasi intermedii ut proximi Christo et præpositi populo, Domino autem illi præcipue sunt proximi et familiares ratione officii, qui sunt ejus præcipue ministerio consecrati, sc. sacerdotes: *ideo* omnibus *in sacerdotali ordine constitutis et* solis *datur potestas duplicis clavis, sc. clavis scientiæ ad discernendum, et clavis, quæ est potestas ligandi et solvendi, ad dijudicandum et absolutionis beneficium impendendum* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 10. — Cfr. S. Bonav., iv, dist. 19, a. 2, q. 1. — S. Thom., *Suppl*, q. 19, a. 3).

4. — Le péché mortel ne fait perdre au prêtre ni la possession ni l'usage du pouvoir sacramentel des clefs (1). *Docet quoque (Ecclesia), etiam sacerdotes, qui peccato mortali tenentur, per virtutem Spiritus Sancti in ordinatione collatam tanquam Christi ministros functionem remittendi peccata exercere, eosque prave sentire, qui in malis sacerdotibus hanc potestatem non esse contendunt* (Trid., sess. 14, cap. 6). Évidemment, il est de toute convenance que le prêtre, qui doit juger les pécheurs et les réconcilier avec Dieu, ne soit point lui-même retenu dans les liens du péché, mais qu'il se distingue par la solidité de sa vertu, par sa sainteté, par sa pureté, par son humilité et sa charité, afin de se montrer digne de ses sublimes fonctions (2). Le Sauveur a promis et donné tout particulièrement l'assistance du Saint-Esprit aux confesseurs (Joann., xx, 22) pour qu'ils exer-

---

(1) Quantum ad ea, quæ sunt de necessitate, sic ad *esse* clavis sufficit donum Spiritus Sancti secundum *gratiam datis datam; hæc* autem infallibiliter et secundum divinam institutionem datur omni suscipienti ordinis sacramentum, sive sit bonus, sive sit malus... Quia bonum illud gratiæ *gratis datæ* ordinatum est ad utilitatem communem et quamvis non valeat accipienti, tamen valet aliis: ideo Dominus, qui in distributione sacramentorum *utilitatem communem* considerat et suam institutionem non retractat, malis confert istam potentiam, qui ordinati sunt secundum ecclesiæ catholicæ formam. Sic ergo quantum ad id, quod est de *necessitate* clavis, sive quantum ad *esse* sive quantum ad *executionem*, quum nihil exigatur ad hoc nisi *ordo* et *jurisdictio*, et hoc dicit donum gratiæ *gratis datæ*, tam in bonis quam in malis est (S. Bonav., iv, dist. 19, a. 1, q. 2).

(2) Quum ad debitum usum officii concurrat *meritum* et auctoritas prælationis debeat esse cum *sanctitate*, maxime tale officium et talis auctoritas, competit quod sacerdos habeat *caritatem*. Et hoc patet, quia officium illud est officium *mediatoris* et *reconciliatoris*, et quum auctoritas ista sit *judiciariæ* potestatis, et nullus sit bonus *mediator*, qui est inimicus; nullus sit bonus *judex* in ea causa, in qua est reus: oportet ipsum esse mundum et sanctum; alioquin, etsi sit *minister*, non tamen est *idoneus* vel *dignus* (S. Bonav., iv, dist. 19, a. 1, q. 2).

cent avec fruit un ministère qui impose une telle responsabilité, pour qu'ils puissent accomplir l'œuvre de l'Esprit Saint (la rémission des péchés) et la communiquer aux âmes (par l'absolution). *Donum Spiritus sancti exigitur ad usum clavium, non ut sine quo fieri non possit, sed quia sine eo incongrue fit ex parte utentis, quamvis subjiciens se clavibus effectum clavium consequantur* (*Suppl*, q. 19, a. 5, ad 1). *Ecce qui districtum Dei judicium metuunt*, animarum judices *fiunt, et alios damnant vel liberant, qui semetipsos damnari metuebant* (S. Greg. M., 1, 2, hom. 26, n. 4).

5. — De droit divin (*jure divino*) sont exclus de la participation au pouvoir sacramentel des clefs non seulement les laïques, mais encore tous les clercs d'un ordre inférieur à celui de l'évêque et du prêtre (1). *Nullus extra sacerdotem est minister potestatis in hoc sacramento, ita ut possit confessionem ut sacramentalem audire et a peccatis absolvere. Hæc assertio est de fide, quam ut talem omnes catholici defendunt* (Salmant., disp. 42, dub. 5, n. 42). — Dans la pratique et dans la tradition de l'Église, il n'y a pas trace d'un ministre extraordinaire (*minister extraordinarius*) du sacrement de la Pénitence. Jamais ni nulle part, par exemple, l'Église n'a permis à un diacre de donner l'absolution sacramentelle, preuve qu'elle ne le peut point et que Jésus-Christ ne l'y a pas autorisée. Sans quoi elle aurait, du moins dans les cas de nécessité extrême, pour les fidèles en danger de mort, usé d'une autorisation donnée par le Sauveur afin que des âmes ne fussent point perdues éternellement par la privation d'un sacrement si nécessaire au salut. *Sacramentum pœnitentiæ ita essentialiter exposcit sacerdotem in ministrum, ut nec ecclesia usquam dispensaverit aut dispensare valuerit, ut non-sacerdos absolvat* sacramentaliter (Salmant., disp. 12, dub. 6, n. 55). Seule, l'absolution canonique au for extérieur pour recevoir de nouveau à la communion de l'Église ceux qui étaient tombés, a été parfois confiée à des diacres, en cas de nécessité.

Au moyen âge il arrivait assez fréquemment que dans un danger de mort et en l'absence d'un prêtre, on fît une confession de ses péchés à un clerc ou même à un laïque (2). Toutefois ce

---

(1) Cfr. Laurain, De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence, Paris, 1897.

(2) Non sufficit confiteri Deo sine sacerdote nec est vere humilis et pœnitens, nisi desideret ac studiose requirat sacerdotis judicium. Si tamen sacerdotis habere non possit copiam, socio vel proximo sufficit confiteri (Alanus, *c. hæret.*, 1, 2, c. 10. — Cfr. De vera et falsa pœnit., c. 10, n. 25 [inter opera S. Augustini]). — Hujusmodi laicæ confessiones

n'était point une confession sacramentelle, mais seulement une pratique pieuse, par laquelle on voulait exprimer énergiquement les sentiments de pénitence et le désir de recevoir l'absolution du prêtre. *Non fit confessio socio, ut suppleatur locus sacerdotis vel confessio sacramentum ex hoc habeatur, sed ut voluntas confitentis probetur et innotescat, ut totum quod in se est faciat* (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 3, dub. 1. — Cfr. *Suppl.* q. 8, a. 2).

6. — Un caractère qui distingue la Pénitence de tous les autres sacrements, c'est que, pour sa validité, le pouvoir de juridiction est aussi essentiellement nécessaire que le pouvoir de l'Ordre (2) : le prêtre ne peut absoudre que les pénitents qui lui sont soumis par l'Église au for intérieur de la Pénitence. *Quum usus clavium in utente* prælationem *requirat respectu ejus in quem utitur, propria materia, in quam exercetur usus clavium est homo* subditus (*Suppl.*, q. 19, a. 6). Pour administrer validement quatre sacrements (Confirmation, Eucharistie, Extrême Onction, Ordre) il suffit en soi du pouvoir de l'Ordre ; deux autres, le Baptême et le Mariage, n'exigent même point ce pouvoir. Si relativement à ces sacrements, la juridiction est requise, ce n'est point pour la validité, mais pour la licéité. Il en est autrement dans le sacrement de la Pénitence. Ici, la juridiction n'est point seulement une condition extrinsèque pour la licéité de l'administration : c'est un élément intrinsèque concourant à la validité de l'acte, c'est-à-dire de l'absolution sacramentelle. La raison en est dans la nature spéciale de notre sacrement, qui a été institué sous la forme d'un jugement, et d'un jugement que le prêtre seul peut exercer. Sacerdos *est* mediator *et in quantum mediator inferior est Deo et* superior *pœnitente et arbiter et* judex *homini constitutus loco Dei ad* parcendum *sive* solvendum *et ad* puniendum ; *talis autem* judicatio *non est sine aliqua* jurisdictione *in eum qui judicatur, quia nemo potest ali-*

---

jam non sunt in usu neque consulendæ (Dom. de Soto, iv, dist. 18, q. 4, a. 1).

(1) Potestas totalis et completa remittendi peccata in sacramento pœnitentiæ constat ex duplici potestate partiali : una quæ est potestas ordinis et altera quæ est potestas jurisdictionis. Utraque simul sumpta est potestas completa remittendi peccata. Utraque vero seorsim sumpta est partialis tantum potestas remittendi peccata, ita ut alterutra sola ad hunc effectum non sufficiat. Ratio est, quia potestas completa remittendi peccata est potestas ferendi sententiam absolutionis et retentionis ac punitionis in eos, qui sunt subditi, in quos proinde habetur jurisdictio : et sic hæc potestas complectitur simul tum potestatem ordinis sacerdotalis, qua homo a Deo deputatur ut judex, tum potestatem jurisdictionis, qua conferuntur subditi, qui judicentur (Antoine, *de pœnit.*, c. 6, a. 2).

quem judicare, nisi qui judex ejus constituitur ab eo qui potest. Et ideo jurisdictio est tamquam vis motiva *ipsius clavis sive manus; hac autem deficiente, quæ clavem moveat, etsi adsit clavis, nunquam aperiet et, si amittitur hæc jurisdictio, cessat clavis executio* (S. Bonav., iv, dist. 19, a. 2, q. 2). Parce que le pouvoir de remettre les péchés, pouvoir conféré dans l'ordination sacerdotale et ayant sa racine dans le caractère sacerdotal, ne peut être exercé que par une sentence juridique, il faut nécessairement, non seulement pour la licéité, mais encore pour la validité de l'exercice, qu'à ce pouvoir s'ajoute la juridiction sur le pénitent au for sacramentel (*in foro pœnitentiali*) (1). *Omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione. Et ideo clavis cum ordine datur, sed executio clavis indiget materia debita, quæ est plebs* subdita *per* jurisdictionem, *et ideo antequam sacerdos jurisdictionem habeat, habet* claves, *sed non habet* actum *clavium* (*Suppl.* q. 17, a. 2, ad 2).

Ces deux pouvoirs ne sont pas seulement distincts l'un de l'autre : ils sont aussi séparables ; mais, en dehors de leur union, ni l'un ni l'autre ne suffit pour que l'absolution soit efficace. Ils doivent se compléter mutuellement et concourir ensemble pour que l'absolution soit valide. En effet, l'absolution qui remet au pénitent ses péchés, porte en elle-même de sa nature un double caractère : tout d'abord, constituant un sacrement, elle est une action sacramentelle (*actio sacramentalis*), c'est-à-dire une action qui produit ou communique la grâce justifiante et, à ce point de vue, elle exige de la part du ministre qui absout, le caractère sacerdotal, le pouvoir de l'ordre ; ensuite, elle est véritablement une sentence judiciaire (*sententia judicialis*), qui, à ce titre, ne peut être portée que sur un sujet, et, par conséquent, exige de la part du prêtre qui absout le pouvoir judiciaire sur le pénitent. Les deux pouvoirs sont également indispensables pour qu'il y ait sacrement ; mais ils ne contribuent point de la même manière ni au même degré à la constitution du sacrement, à son efficacité et à ses effets : sous ce rapport, le pouvoir de l'Ordre vient incontestablement en première ligne (Cfr. Salmant., disp. 12, dub. 6, n. 76-77). La juridiction est pour ainsi dire la condition qui permet au pouvoir sacramentel des clefs d'entrer en acte : en raison de son

(1) Jurisdictio ad absolutionem sacramentalem necessaria est auctoritas quædam in alterum tanquam in subditum, per quam sacerdos velut judex possit in eum ferre sententiam, ac proinde est potentia quædam moralis se tenens ex parte sacerdotis, quemadmodum et jurisdictio temporalis consistit in judice et non solum se tenet ex parte materiæ, quæ sit illi subjecta (Sylvius, *in Suppl.*, q. 8, a. 4, quær. 2).

caractère judiciaire, le pouvoir proprement dit de remettre les péchés ne peut s'exercer qu'à l'égard des pécheurs qui sont soumis au prêtre comme à leur supérieur au for de la conscience (1). *Clavis materialis non potest aperire nisi seram propriam nec aliqua virtus activa potest agere nisi in propriam materiam. Materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem. Et ideo non potest aliquis clave uti in eum, in quem jurisdictio non datur* (*Supplem.*, q. 20, a. 1, ad 2).

7. — Les deux pouvoirs essentiellement nécessaires pour l'administration du sacrement de la Pénitence sont l'un et l'autre d'une nature supérieure, spirituelle et surnaturelle; mais ils sont communiqués d'une manière bien différente au dispensateur du sacrement (2). Seul, le pouvoir des clefs est donné par le sacrement de l'Ordre. *Clavis potestas spiritualis est, quæ est aliquid datum animæ in sigillatione, qua sigillatur charactere sacerdotali* (S. Bonav., iv, dist. 19, a. 1, q. 1). A la différence de la juridiction, ce pouvoir est donc donné à tout prêtre de la même manière et dans la même mesure — il est inamissible et illimité. Un simple prêtre possède, dans la même mesure qu'un évêque ou que le Pape, le pouvoir sacramentel de remettre les péchés. *Ad absolutionem a peccato requiritur duplex potestas, sc. potestas ordinis et potestas jurisdictionis. Prima quidem potestas* æqualiter *est in omnibus sacerdotibus, non autem secunda* (*Suppl.*, q. 20, a. 1, ad 1). Dans le sacrement de l'Ordre, ce pouvoir est communiqué immédiatement par Dieu, parce que son efficacité dépasse toute puissance humaine, toute puissance créée et ne peut avoir son principe que dans la toute-puissance divine.

---

(1) Sacerdotes ex suo ordine idoneitatis facultatem habent ad absolvendum sacramentaliter sitam in ordinis charactere; deficiente vero tribunalis ac subditorum designatione deficit moralis facultas ad judicandum, in qua jurisdictio sacramentalis consistit (Salmant., disp. 12, dub. 6, n. 75). Sacerdotes vi ordinationis suæ habent potestatem remittendi peccata, sed sine subditis. Ab ecclesia autem accipiunt subditos, in quos suam potestatem remittendi peccata exercere possint (Antoine, *de pœnit.*, c. 6, a. 2).

(2) Potestas jurisdictionis est distincta a potestate ordinis tam in essentia quam in modo seu tempore quo confertur, nam potestas *ordinis* datur per impressionem characteris ideoque et necessario comparatur per ordinationem sacerdotis et immutabilis ac indelebilis permanet. Potestas vero *jurisdictionis* solum moraliter datur per extrinsecam concessionem aut alicujus ecclesiastici muneris collationem, per quam aliquis pastor vel superior aliorum constituitur, alii vero ejus subditi efficiuntur. Ideoque potestas hæc extra sacramentum ordinis datur et (infra summum pontificem) immediate per hominem confertur (Suarez, disp. 16, sec. 3, n. 7).

Quant à la juridiction, elle se donne par l'indication ou par l'attribution de sujets au for intérieur du tribunal de la Pénitence. Or en recevant l'Ordre, le prêtre ne reçoit aucun pouvoir judiciaire officiel, aucune autorité sur les fidèles. La juridiction toujours et partout nécessaire pour l'absolution n'est donc point donnée, pas même en germe, par l'ordination sacramentelle : elle est transmise par une voie toute différente, en sorte que, par suite de ce mode différent de transmission, il existe ici une inégalité, une subordination. *Virtus clavium, quantum est de se, ad omnes se extendit, nisi ex ordinatione superioris manus* (la juridiction) *arctaretur propter servandum ordinem ecclesiasticum. Sacerdos enim ex sua ordinatione institutus est mediator inter Deum judicem et hominem peccatorem et quantum est ex parte Dei, non est differentia, sed differentia est ex parte hominum: quia, si quilibet esset mediator cujus libet, esset in ecclesia confusio, et ideo alii aliis subjecti sunt, et qui subjiciuntur uni, non possunt dare alteri auctoritatem in se; sed si libera esset persona, quæ posset se subjicere, tunc absque dubio posset eum absolvere* (S. Bonav., iv, dist. 19, a. 3, q. 2). En raison de son élection légitime le Pape reçoit la juridiction (non pas de ses électeurs ni des hommes), mais immédiatement de Jésus-Christ, et il la reçoit dans toute sa plénitude, illimitée, indépendante, tandis que l'évêque la reçoit du Pape pour son diocèse et le prêtre ordinairement de l'évêque dans une limite déterminée. *Quia propter confusionem vitandam non quilibet cuilibet est prælatus in ecclesia militante, quum ipsa hierarchia ecclesiastica debeat esse secundum potestatem judiciariam ordinata, ideo hæc potestas* ligandi *et* solvendi *concessa est primo* uni *primo et summo sacerdoti, cui collata est tanquam summo capiti potestas universalis, et deinde secundum particulares ecclesias dividitur in partes, ita quod primo in* episcopos *et deinde in* presbyteros *descendit a* capite uno (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 10). — *Quoniam igitur natura et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur, persuasum semper in ecclesia Dei fuit, et verissimum esse synodus hæc confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem* ordinariam *aut* subdelegatam *non habet jurisdictionem* (Trid., sess. 14, cap. 7). Par juridiction ordinaire on entend le pouvoir qui réside dans une fonction pastorale en elle-même et qui en est la conséquence, de telle sorte que, sans ce pouvoir, la fonction manquerait d'une partie intégrante. Telle est, par exemple, la charge du Pape par rapport à l'Église universelle, celle de l'évêque par rapport à son diocèse, d'un curé par rapport à sa paroisse. Celui qui, sans remplir une charge de cette nature, tient d'un supé-

rieur légitime l'autorité ou la permission d'administrer le sacrement de la Pénitence, possède un pouvoir simplement délégué. *Licet unusquisque sacerdos habeat ordinem et clavem, ad eos tamen usus clavium tantum se extendit, qui sibi* ordinarie *sunt subjecti, nisi sibi ab eo, qui habet jurisdictionem ordinariam,* committatur (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 10). La nature même du pouvoir de juridiction et la façon dont ce pouvoir est délégué permettent de comprendre facilement que, selon la volonté et la juste appréciation des supérieurs ecclésiastiques, ce pouvoir peut être limité de plus d'une manière, par exemple sous le rapport de la durée, du lieu, des personnes et des péchés (1). C'est pourquoi le Pape et les évêques ont coutume de se réserver « *atrociora quædam et graviora crimina* », afin de détourner salutairement de telles fautes en rendant l'absolution plus difficile; mais, *ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut* nulla *sit* reservatio *in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pœnitentes a quibus vis peccatis et censuris absolvere possunt* (Trid., sess. 14, cap. 7). Arctatio potestatis *potest venire dupliciter : aut propter* defectum amoris *aut propter* conservationem ordinis. *Prima est invidiæ et repugnat bonitati, secunda vero est sapientiæ et concordat paci et communi utilitati, et talis arctatio facta est in minoribus sacerdotibus, regulante jure divino, imo ipso Spiritu Sancto, per patres et apostolos, qui ecclesiam fundaverunt et ordinaverunt* (S. Bonav., iv, dist. 19, a. 3, q. 1).

La juridiction, que l'Église possède au for intérieur du tribunal de la Pénitence et qu'elle communique aux ministres du sacrement, n'est point, comme le pouvoir officiel du juge au for extérieur, une juridiction principale ou d'autorité proprement dite, mais simplement ministérielle et d'une nature analogue à celle du pouvoir des clefs à laquelle elle doit toujours être unie pour que l'absolution soit valide. Au tribunal de la Pénitence l'homme ne peut porter une sentence qu'en qualité de ministre et d'instrument de Dieu : Dieu reste toujours la cause principale de l'absolution donnée. C'est exclusivement au nom de Jésus-Christ que les dispensateurs du sacrement de la Pénitence exer-

---

(1) Quædam potestas fundata est super *ordinem* et *jurisdictionem*, ut potestas absolvendi et ligandi in foro pœnitentiali. Et quoniam character auferri non potest, ideo potestas, quæ *consequitur characterem*, de facto auferri non potest. Sed quoniam *jurisdictio* descendit ordinate a superiori ad inferius, ita quod plenitudo est in summo pontifice, ideo potest auferre eam et potestatem, quæ *consequitur ipsam*. Unde potest excommunicando auferre potestatem absolvendi, sed non ordinandi (S. Bonav., iv, dist. 25, a. 1, q. 2).

cent leur fonction de juges ; Jésus-Christ est toujours immédiatement, au dessus de tous, le Juge suprême (1) : on ne peut donc faire appel de leur sentence à aucun tribunal supérieur sur la terre. Les dispensateurs du jugement sacramentel ne dépendent de l'Église qu'en ce qui regarde la collation et la durée de la juridiction requise ; mais, pour l'exercice de leur sainte fonction de juges, ils ne sont soumis qu'à Jésus-Christ avec qui ils constituent, pour ainsi dire, une seule personne juridique. Dès lors on comprend comment les supérieurs ecclésiastiques peuvent se confesser à ces mêmes prêtres à qui ils confèrent la juridiction : tel est le cas, par exemple, pour le Pape et pour les évêques (2). En effet, en lui donnant la juridiction le supérieur ecclésiastique fait que son confesseur tient auprès de lui la place de Jésus-Christ (3) : or, les supérieurs ecclésiastiques sont eux-mêmes soumis à Jésus-Christ, puisque tous les hommes doivent paraître devant son tribunal (ROM., XIV, 10). *Sacerdos subditus potest absolvere prælatum, qui in foro pœnitentiæ ipsi se subjicit* (S. BONAV., IV, dist. 19, a. 3, q. 2).

8.— *Magnum profecto est confessariorum munus, sed et arduum quoque est munus istud, in quo non hominis, sed Dei ipsius judicium exercetur in salutem animarum* (COLL. LAC., V, 828). Le pouvoir sacramentel du confesseur est vraiment divin : divin dans son origine, puisqu'il vient de l'Esprit Saint et de l'Homme-Dieu ; divin dans son essence et dans son efficacité, puisqu'il remet aux âmes la dette du péché et qu'il les sanctifie ; divin dans ses effets et ses fruits de bénédiction, qu'il produit avec tant d'abondance. ***Potestas clavium maximæ nobilitatis est et*** *ideo nobilissimo ordini competit et aptatur* (S. BONAV., IV, dist.

---

(1) Dum sacerdos profert hanc sententiam, profert illa verba ut efficacia ejus effectus, quem significant, quod habent ex potestate ordinis, quatenus est virtus Christi, cujus personam gerit sacerdos, et propterea dicere debet se absolvere auctoritate Christi. Accedit etiam quod potestas jurisdictionis, licet per pontificem conferatur, principaliter manat a Christo, a pontifice vero solum ut a vicario ejus, et ideo etiam simpliciter in Christi auctoritate fit hoc judicium (SUAREZ, disp. 16, sect. 3, n. 33).

(2) Quod supremus prælatus possit se sacerdoti subdito subjicere, jus divinum concordat, quia, quum ipse sit *circumdatus infirmitate*, debet subjici sacramentis, et sicut medicus infirmatus quærit medicum et medicinam, non in quantum medicus, sed in quantum *ægrotus*, sic ecclesiæ prælatus et mediator quærit sacerdotem, in quantum Dei *inimicus* factus est per culpam et in quantum peccator (S. BONAV., IV, dist. 19, a. 3, q. 2).

(3) Nullus qui non habeat judicem Christum, cui per suum vicarium confiteri debet, qui quamvis eo inferior sit, in quantum prælatus est, tamen est eo superior, in quantum peccator est ipse et ille Christi minister (*Suppl.*, q. 6, a. 3, ad 2).

19, a. 2, q. 1). Assurément il n'y a rien de plus noble, rien de plus agréable à Dieu que d'arracher aux abîmes de l'enfer les âmes rachetées par le sang précieux de Jésus-Christ, et de leur ouvrir les portes du ciel. Le pouvoir des clefs est un privilège spécial au sacerdoce du Testament Nouveau. Avant la consommation de la Rédemption par l'Incarnation et par la mort du Sauveur, nul homme n'a possédé un pouvoir si sublime. *Quoniam clavis ad aperiendum est per* reconciliationem *et quoniam in reconciliatione illa* mediator est homo, *qui tenet locum Dei, ex tunc potuit et debuit dari clavis, ex quo Deus factus est homo,* « ut nos divinitatis suæ tribueret esse participes », *et ex quo pretium reconciliationis fusum est, et hoc debuit esse in N. L. et ideo primum dictum est Petro :* « Tibi dabo claves » (MATTH., XVI, 19). *quasi ante datæ non fuissent* (S. BONAV., IV, dist. 19, a. 1, q. 1).

DEUXIÈME SECTION

LES ACTES DU PÉNITENT EN PARTICULIER

§ 12. — Remarques préliminaires.

1. — Bien que, dans nos sacrements, ce soit la vertu de Dieu, toujours parfaite en sa simplicité, qui agisse, ces sacrements, cependant, sont, quant à leur essence, composés de choses et de paroles : *Quodlibet sacramentum habet simplicitatem ratione virtutis divinæ, quæ in eo operatur. Sed virtus divina propter sui magnitudinem operari potest et per unum et per multa, ratione quorum alicui sacramento possunt partes assignari* (S. Thom., 3, q. 90, a. 1, ad 1). Comme les autres sacrements la Pénitence, au point de vue du signe sensible ou du rite, est constituée de deux parties essentielles, la matière et la forme. Mais ici, il y a cela de particulier, que l'une de ces parties essentielles qui comprend les actes nécessaires du pénitent — c'est-à-dire la matière prochaine — est, à son tour, composée de plusieurs parties que, par analogie avec les choses matérielles, on appelle parties intégrantes (*partes integrales*). On nomme parties intégrantes celles qui sont nécessaires à l'intégrité d'une chose. Or, ici, pour l'intégrité (*integritas*) de la matière sacramentelle et, par conséquent, du sacrement et des effets sacramentels, trois actes sont requis de la part du pénitent : la contrition, la confession et la satisfaction (1). *Ad perfectionem*

(1) Istæ partes appellantur *integrales*, quatenus illis integratur et completur tota materia proxima sacramenti, quæ est pars essentialis illius. Unde ipsæmet partes, quæ per comparationem ad alias comparles et ad materiam proximam ex iis coalescentem dicuntur *integrales*, per ordinem

pœnitentiæ requiritur et contritio cordis et confessio oris et satisfactio operis (S. Thom., 3, q. 90, a. 2. ad 4). — *Si loquamur de poenitentia-sacramento, sic contritio et confessio et satisfactio sunt partes* integrales *quantum ad esse* perfectum (S. Bonav., IV. dist. 16, p. 1, dub. 1).

2. — Que ces trois actes de la part du pénitent soient nécessaires et qu'ils suffisent, on le reconnaît sans peine, soit que l'on considère la Pénitence comme une certaine compensation pour les péchés (*veluti quædam delictorum* compensatio — Cat. Rom.) ou comme une sorte de guérison des blessures de l'âme (*quædam velut spiritualis* sanatio — S. Thom.) A ce double point de vue, ces trois actes de pénitence renferment tout ce que le pécheur peut et doit faire, avec le secours de la grâce divine, pour réparer de son côté l'injure faite à Dieu et pour l'apaiser, de même que pour être guéri de toutes ses blessures mortelles par le médecin céleste, Jésus-Christ, appliquant à l'âme le vin de son immolation sanglante et l'huile de l'onction de la grâce. Ce n'est pas seulement la satisfaction proprement dite, c'est aussi la contrition et la confession qui ont ce double caractère d'expiation et de guérison. *Satisfactio dicitur dupliciter. Uno modo satisfactio dicitur ipsa* reconciliatio *et sic, quia omnes partes pœnitentiæ sunt ad reconciliationem ordinatæ, quælibet potest dici satisfactio sive satisfactoria. — Alio modo dicitur satisfactio* persolutio pœnæ debitæ, *et sic competit proprie uni parti pœnitentiæ, quæ est assumptio sive adimpletio pœnæ injunctæ. Nihilominus tamen aliis partibus competit per accidens, utpote contritioni ratione* doloris *conjuncti, qui est in parte sensibili ; similiter confessioni ratione* erubescentiæ (S. Bonav., IV, dist. 16, p. 1, dub. 2). Le pécheur doit donc se repentir, s'accuser lui-même et satisfaire. Seuls, les péchés regrettés par la contrition et confessés peuvent être l'objet de l'absolution prononcée par le prêtre sous la forme d'une sentence. Si le pénitent, dans sa bonne volonté, remplit comme il convient ces conditions que Dieu lui pose, il y a pleine et entière réconciliation entre l'offensé et l'offenseur — l'amitié mutuelle est rétablie. La contrition est-elle ce qu'elle doit être, elle contient en germe, c'est-à-dire dans la volonté, les deux autres parties (confession et satisfaction), et elle est, par conséquent, d'une importance ca-

---

ad sacramentum *essentiales* sunt, quum sine illis non adsit ejus materia. Quare contritio, confessio et satisfactio in voto ita sunt essentialia sacramento, ut absque illis moraliter unitis minime subsistat, quod in aliis partibus mere integralibus non ita contingit, quum absque manu aut auricula salvetur homo (Salmant., in 3, q. 90, a. 3).

pitale en cette matière de la Pénitence. *Contritio secundum essentiam quidem est in corde et pertinet ad interiorem pœnitentiam; virtualiter autem pertinet ad exteriorem pœnitentiam, in quantum sc. implicat propositum confitendi et satisfaciendi* (S. Thom., 3, p. 90, a. 2, ad 1). — *Saltem quantum ad propositum sive voluntatis votum unum manet in alio, ut qui conteritur vere, proponit confiteri et satisfacere; aliter non est contritio vera* (S. Bonav., iv, dist. 22, a. 2, q. 2).

3. — Entre les parties intégrantes de l'organisme humain, les unes, par exemple le cœur et la tête, sont absolument ou simplement nécessaires à la vie ; d'autres, par exemple la main et le pied, sont requises seulement pour l'intégrité du corps. Il y a quelque chose de semblable pour les parties intégrantes du sacrement de la Pénitence. Deux d'entre elles — la contrition et la confession — sont essentielles et, par conséquent, indispensables pour l'existence du sacrement, tandis que la troisième (la satisfaction) est simplement intégrante, c'est-à-dire ne complète que d'une manière accidentelle le sacrement essentiellement constitué (Cfr. Bellarm., l. 1, c. 17, 19). (1).

4. — Les actes du pénitent inspirés par la grâce divine ne sont donc point, ici, comme dans les autres sacrements, une simple disposition pour recueillir les fruits sacramentels ; ils sont en même temps la matière essentielle du sacrement. Dès lors, le pasteur des âmes doit, dans ses instructions aux fidèles, revenir souvent et en détail sur chacun de ces actes en particulier (*sigillatim*), mettre en garde contre les défauts que l'on commet d'ordinaire sur ce point et enseigner comment on doit les pratiquer pour obtenir la vie éternelle « par une véritable et salutaire pénitence » (*vera et salutari pœnitentia* — Cat. Rom., p, 2. c. 5, q. 20, 21).

---

(1) Ex his tribus partibus materiam essentialem hujus sacramenti constituentibus *satisfactio solum* est pars *integralis* illius, sine qua proinde potest reperiri essentia sacramenti, licet non integra integritate suarum partium, sed quasi mutila et manca, qualis esset homo sine digitis vel pedibus vel alia parte ipsum integraliter perficiente. Ratio hujus exceptionis est clara : quoniam sine confessione et vero dolore non salvatur verum sacramentum pœnitentiæ, quum tamen sine satisfactione in re exhibita, imo sine explicito illius voto conficiatur verum sacramentum, ut constat in moribundo vel sensibus destituto, qui est incapax satisfactionis vel emittendi votum satisfaciendi aut illam desiderandi (Salmant, disp. 1, dub. 2, n. 117).

PREMIER ARTICLE

La contrition.

§ 13. — Définition de la Contrition.

1. — *Opto magis sentire compunctionem quam scire ejus definitionem* (*De imit. Chr.*, I, 1). Évidemment, il vaut bien mieux éprouver le brisement du cœur ou avoir la contrition, que de pouvoir seulement en donner une définition ; mais le plus parfait est encore de joindre à la possession de ce don précieux la connaissance de ce qu'il est. La véritable et salutaire contrition, et surtout la contrition parfaite intéresse au plus haut point la vie pratique ; elle est donc d'une extrême importance pour les fidèles puisque le bonheur et le salut éternels d'un grand nombre d'âmes en dépendent. Aussi le pasteur a-t-il le devoir rigoureux, dans les classes et en chaire, au confessionnal et auprès du lit des malades, d'expliquer avec soin ce que l'Église enseigne de ce moyen de salut qui, souvent, est « le dernier et unique moyen » ; il doit soigneusement (*accurate*) apprendre au peuple chrétien tout ce qui est nécessaire pour la véritable contrition et quels sont les moyens de l'obtenir (Cat. Rom., II, 5, 29). Pour tous, il est fort important de bien connaître la nature de la contrition, ses qualités, sa nécessité et ses effets : ces enseignements sont graves, mais ils ne manquent pas de consolation. « Le pécheur s'afflige du péché et il se réjouit de son affliction » (*De vera et falsa pœnit.*, c. 19. n. 35). *Pœnitentia est* tabula liberationis a naufragio. *Unde sicut gaudet quis, quando de naufragio evadit, sic pœnitens debet* gaudere (S. Bonav., iv, dist. 16, p. 1, dub. 10).

2. — Nous prenons ici le mot contrition au sens strict que lui donne l'Église, et nous entendons par là l'acte essentiel et le plus important de la Pénitence. « *Contritio* » (1) désigne d'a-

---

(1) Dans la Vulgate le mot « *contritio* » est pris souvent en un mauvais sens comme en un bon sens : par exemple, pour destruction, dévastation (Ps. xiii, 3) : pour malheur, douleur, désespoir (Lament., ii, 13) ; pour affliction du cœur (Is., lxv, 14).

bord, d'une manière générique, toute contrition ; puis, spécifiquement, la contrition dite parfaite, à la différence de la contrition imparfaite (*attritio*). En effet, dans sa nature intime, la contrition parfaite est comme le broiement, le brisement du cœur (*contritio cordis*), c'est-à-dire de la volonté qui, par l'attachement au péché, devient dure, revêche, en sorte que, dans son orgueil et sa désobéissance, elle se montre indocile à la loi de Dieu et à sa grâce (*voluntas rebellis* — Miss. Rom.) Le cœur endurci par le péché, le cœur de pierre (*cor lapideum* — Ez., xi, 19) est pour ainsi dire brisé et broyé par le marteau de cette contrition, il est réduit en poussière et en cendres (*cor contritum quasi cinis*), en sorte que, maintenant, il est souple et docile à tous les mouvements de la grâce, soumis à tous les préceptes divins (1). *Contritio est dolor respiciens et quodammodo comminuens voluntatis duritiem* (*Suppl.*, q. 2, a. 2). — *Contritio est divisio in minima* (S. Bonav., iv, dist. 16, p. 1, a. 4, p. 1). Comme un vaisseau d'argile, le cœur rempli du péché est brisé pour que le poison s'écoule. *Quod* conteritur, *est cor peccatoris, quod est tanquam* vas fictile *repletum veneno peccati... Istud vas hic conteritur, quia durum est, ut* emollescat, *vel melius ut peccati delectatio totaliter* effundatur. *Ideo dicitur* contritio, *non* fractio, *quia fractio est in majores partes, contritio vero in minores, et quando in majores partes est fractio, sapor aliquo modo remanet, ut autem non remaneat nec sapor nec virtus, ideo in* partes minimas conteritur (S. Bonav., iv, dist. 16, p. 1, a. 1, q. 1). Le cœur brisé et humilié par l'amertume et l'affliction de la contrition (Ps. l, 19) est alors changé par Dieu en un « cœur pur » (Ps. l, 12), en un vase d'honneur qui, amolli par le feu de l'Esprit-Saint, est entièrement pur et libre de toute souillure du péché (2). *Hæc contritio est ad generandum* vas novum *per humorem gratiæ et lacrymarum, et ideo recte dicitur* contritio, *non* attritio, *quia partium tritarum est unio, ut fiat* vas in honorem (S. Bonav., *l. c.* — Cfr. Cat. Rom., ii, 5, 24). « Le Dieu Très Haut, le Dieu qui habite dans l'éternité », habite aussi « avec

---

(1) *Conterere* in corporalibus est rem duram in minutas partes frangere et comminuere. Ab his ad spiritualia transfertur per metaphoram. Cor enim humanum suis affectibus inhærendo instar saxi durum redditur et obedire nescium, quod idcirco vocatur *lapideum* (Ez. xi, 19) ; sed virtute divina per pœnitentiam conteritur et emollitur, dum affectum peccati totaliter deponit promptumque fit ad obediendum, ut propterea tum vocetur *carneum* (Sylvius, *in Suppl.*, q. 1, a. 1).

(2) Habes quod offeras : quære in corde tuo, quod gratum sit Deo. Cor conterendum est. Quid times ut contritum pereat ? Ibi habes : *Cor mundum crea in me, Deus.* Ut ergo creetur cor mundum, conteratur immundum (S. Aug., *serm.* 19, n. 3).

l'esprit humble et brisé, pour donner la vie aux esprits humbles et à ceux dont le cœur est contrit » (Is., LVII, 15). Au cœur contrit Dieu donne la vie, c'est-à-dire le salut et le bonheur ; car le cœur humilié est un sacrifice offert à Dieu : Dieu ne méprise point un cœur contrit et humilié (Ps. L, 19) (1). *Non poluerat* cor humiliari, *nisi fuisset frequenti tribulatione* contritum (Cassiodor., *in Ps.* L, 18).

Le mot « *attritio* » a été introduit dans le langage de la théologie par les Scolastiques du moyen âge (2). Avant le concile de Trente, on ne donnait point partout un sens identique à cette expression : on l'expliquait diversement. En général, on désignait par là différentes sortes ou différents degrés de la contrition imparfaite (3) — par conséquent toute contrition qui, par défaut de quelque condition requise, n'avait ni la perfection ni l'efficacité de la « *contritio* ». Maintenant et depuis longtemps on entend par « *attritio* » la contrition imparfaite qui est nécessaire et suffisante pour la réception valide du sacrement de la Pénitence. Attritio *dicit accessum ad perfectam contritionem* ; *unde in corporalibus dicuntur* attrita, *quæ aliquo modo diminuta sunt, sed non adhuc perfecte sunt comminuta ; sed* contrita *dicuntur, quando omnes partes tritæ sunt simul per divisionem ad minima. Et ideo significat* attritio *in spiritualibus* quamdam *displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam,* contritio autem perfectam (*Suppl.*, q. 1, a. 2, ad 2).

Le mot « *compunctio* » (κατάνυξις) (4) signifie, au sens large, la sainte tristesse inspirée à l'âme par la caducité des choses d'ici-

---

(1) Anima pro peccatis gemens ac tristis est sacrificium Deo acceptum, quia se ipsam Deo offert, propriam voluntatem ei subjiciens ad agenda et patienda, quæ Deo sunt placita (Dion. Cartus., *in Ps.* L, 18. — Cfr. S. Bern., *in Cant.*, serm. 10, n. 4-5).

(2) Le mot se trouve avec ce sens originel dans saint Augustin (*De morib. Manich.*, l. 2, c. 16, n. 46).

(3) Scholastici per analogiam et similitudinem quamdam transtulerunt hoc nomen ad significandum actum doloriferum, percussivum ac comminutivum cordis in partes non ita minutas, sicut fit per contritionem, appellantes illum *attritionem*, i. e. dolorem imperfectum (Clericatus, *de pœnit.*, dec. 14, n. 2).

(4) Sicut *contritio* in spiritualibus metaphorice dicitur a contritione quæ in corporalibus invenitur, ita *compunctio* : quemadmodum enim in corporalibus res *conteri* perhibetur, dum sic in minutissimas frangitur partes, quod nihil in ea integrum permanere videtur, sic *contritio* in spiritualibus, quæ pœnitentiæ pars est, appellatur, dum peccandi voluntas prorsus abjicitur, defletur, annihilatur et bene agendi, satisfaciendi et perseverandi firmum succedit propositum. Ita *compunctio* in exterioribus primo vocata est stimulatio quædam aut constimulatio, siquidem pungere stimulare exponitur. Hinc spiritualiter compunctio nominatur *quædam trans-*

bas et par la misère de l'homme dans cette vallée de larmes (Cfr. *De Imit. Chr.*, I, 21) ; mais on l'emploie fréquemment pour désigner la contrition, les sentiments vifs et profonds de la pénitence. *Compungitur cor secundum duplicem aspectum : aut carentia gloriæ aut consideratione offensæ, et secundum hoc attenditur duplex dolor... et ita compunctio communior est quam contritio... Magister appropriat hic compunctionem ad dolorem de peccatis, quorum consideratione* pungitur cor quasi quibusdam aculeis (S. BONAV., IV, dist. 16, p. 1, dub. 3). La contrition est comme un dard, un aiguillon dans le cœur : mais l'amère douleur d'un cœur ainsi transpercé est un remède ou un baume pour l'âme blessée par le péché. *Compuncti sunt corde* (ACT., II, 37) — les auditeurs furent atteints, comme par un douloureux aiguillon, jusqu'au fond du cœur par le discours de Pierre et décidés à la pénitence. *Est unguentum contritionis* pungitivum *dolorem faciens* (S. BERN., *in Cant.*, serm. 10, n. 4).

La contrition porte encore d'autres noms : on l'appelle, par exemple « le déchirement du cœur » (*scissio cordis* — JOEL., II, 13), « la tristesse ou la tribulation du cœur » (*tribulatio cordis* — Ps. XXXIII, 19) et « l'amertume de l'âme » (*amaritudo animæ* — Is., XXXVIII, 15).

3. — La contrition est la première et l'indispensable expiation, la condition que rien ne peut remplacer, que Dieu a exigée et exige toujours et partout pour accorder au pécheur la grâce ou le bienfait du pardon des péchés. *Fuit quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum contritionis motus necessarius* (TRID., sess. 14, cap. 4). — *Fuit pœnitentia universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et justitiam assequendam necessaria* (TRID., sess. 14, cap. 1). La nécessité, comme aussi la parfaite convenance de cette condition imposée par Dieu à l'homme coupable ressort de la nature même du péché. Le péché est un désordre moral, un désordre de tout l'homme intérieur en opposition avec Dieu, puisque le pécheur méprise Dieu en plaçant son bien suprême et sa fin dernière dans une chose créée. Ce désordre ne peut s'amender et se réparer que par une véritable contrition. *Primum quod in pœnitentia requiritur, est* ordinatio mentis, *ut sc. mens convertatur ad Deum et avertatur a peccato, dolens de commisso*

---

fixio cordis, quæ primo et maxime fieri videtur per pœnales affectiones, ut sunt dolor internus, mœror, formido. Unde compunctio pro contritione frequenter accipitur juxta illud (Ps. IV, 5) : « Quæ dicitis in cordibus vestris », i. e. de his quæ in mentibus vestris culpabiliter cogitastis et proposuistis, « in cubilibus vestris compungimini », i. e. in secretis animorum vestrorum contritionem habete (DION. CARTUS., *de modo psallendi*, a. 1).

et proponens non committendum, quod est de ratione contritionis (S. Thom., *c. gent.*, iv, 72). — La véritable contrition des fidèles, qui sont tombés dans une faute grave après le Baptême, renferme toujours et nécessairement le propos de faire tout ce qui est requis pour recevoir validement et dignement le sacrement de la Pénitence (Trid., sess. 14, cap. 4); — elle renferme donc aussi le propos de se confesser et de satisfaire (1). *Est contritio dolor voluntarie assumptus pro peccatis cum proposito seu intentione confitendi et satisfaciendi, quia nullus vere censetur contritus, nisi habeat propositum hujusmodi* (Ludolph. a Saxon., p. 1, c. 22, n. 7). — *Tristitia, i. e. compunctio seu dolor de peccato operatur in nobis pœnitentiam, i. e. alias partes pœnitentiæ, sc. confessionem et satisfactionem* (S. Thom., *in II ad Cor.*, c. 7, l. 3). Entre les trois actes de la Pénitence et du pénitent, la contrition tient donc évidemment la place la plus importante.

4. — Préalablement et d'une manière générale nous pouvons, ici, considérer la contrition comme une sorte de *processus* psychologique qui saisit l'homme au plus intime de lui-même, change son esprit et son cœur, arrache le pécheur à ses désirs mauvais et le tourne de nouveau vers Dieu. Mais parce que plusieurs actes sont requis pour cette transformation complète du pécheur, les théologiens ne s'accordent pas toujours entre eux quand il s'agit de préciser les éléments qui constituent essentiellement la contrition proprement dite. *Quæritur, quot et quinam actus sint de essentia contritionis ? Mira hic opinionum diversitas* (Sporer, *de pœnit.*, n. 63). En cette question, notre guide le plus sûr sera l'explication du Concile de Trente qui s'est proposé d'exposer « précisément et complètement, avec toute la clarté possible » la vérité catholique sur le sacrement de la Pénitence (Trid., sess. 14). Donc, « la contrition est une douleur de l'âme et la détestation du péché commis, avec le propos de ne plus pécher à l'avenir » (Trid., sess. 14, cap. 4). Pour la contrition il faut que le pécheur, « avec la haine du péché (*cum peccati odio*) et avec une pieuse douleur de l'âme (*cum pio animi dolore*) déteste une si grande offense de Dieu » (*tantam Dei offensionem detestetur* — Trid., sess. 14, cap. 1).

(1) Constat quod vere peccata detestari non possunt, nisi concurrant tres actus ex parte pœnitentis, sc. *dolor* de ipsis, qui vel sit perfectus contritionis vel saltem imperfectus attritionis ; *confessio*, quia pœnitens sua peccata supremo judici Christo et ministris ejus absolvenda subjicit, et *satisfactio* aliqua, qua pœnitens offenso Deo satisfaciat, se contritum ostendat et propositum emendationis manifestet (Philipp. a ss. Trinit., *Theol. myst.*, p. 1, tr. 2, disc. 1, a. 3).

Dès lors la contrition ne renferme pas « seulement l'abandon du péché et le propos et le commencement d'une vie meilleure : elle renferme aussi la haine d'une vie passée précédemment dans le péché » (TRID., sess. 14, cap. 4). — Ces expressions nous indiquent clairement tous les éléments qui appartiennent à l'essence de la contrition. Nous considérons ici l'objet matériel et, respectivement, l'objet formel, mais surtout les trois différents actes de la volonté qui, par leur fusion intime, constituent formellement l'acte unique de contrition. *Contritio est voluntatis actio* (CAT. ROM., II, 5, 23).

5. — *Contritio animi dolor ac detestatio est de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero* (TRID., sess. 14, cap. 4) (1). — L'objet (*objectum materiale*) de la contrition ne peut être que le péché, et le péché commis par celui-là même qui se repent (*peccatum commissum*) (2), puisque, évidemment, on ne peut regretter véritablement, c'est-à-dire révoquer par une véritable douleur que la mauvaise action que l'on a faite soi-même (3). Par la contrition, le cœur endurci et orgueilleux doit être brisé et humilié : or, cette dureté et cet orgueil du cœur ne peuvent être produits que par le péché que l'on commet personnellement et par sa propre volonté, en tant que le péché renferme en lui une opposition contre la loi de Dieu et contre son précepte. *Illud idem conteritur, quod prius durum et integrum fuit. Unde oportet quod contritio de peccato sit in eodem, in quo peccati duritia præcessit, et sic de* alienis *peccatis non est contritio* (*Suppl.*, q. 2, a. 5). Nous pouvons bien avoir de la tristesse et du déplaisir du péché originel ou des fautes d'autrui, ou des châtiments attachés au péché, mais nous ne saurions en avoir la contrition proprement dite. *De peccato* originali *non potest esse contritio proprie loquendo, sed displicentia tantum vel dolor* (*Suppl.*, q. 2, a. 2). — *De malis* pœnæ *potest esse dolor, sed non contritio* (*Suppl.*, q. 2, a. 1). — Tous les péchés personnels,

---

(1) Hæc definitio tanquam maxime authentica explicanda nobis est et omnimodis retinenda præ aliis afferri solitis (SPORER, *de pœnit.*, n. 58).

(2) Il faut aussi comprendre par là les péchés dits d'omission ; car l'omission d'un acte prescrit, l'*omissio,* doit être regardée, non point physiquement, mais quant à l'intention ou interprétativement, comme un acte, comme un acte négatif. — Per peccata *commissa* intelliguntur utique etiam *omissionis* peccata : nam et ipsa omissio suo modo commissa est (AVERSA, q. 10, sect. 2).

(3) Dolere de peccatis et malis proximi pertinet per se ad caritatem, sed conteri seu pœnitere addit supra communem rationem *doloris* specialem rationem *displicentiæ* et *retractationis*, quæ in *solis* peccatis *propriis* locum habet (SALMANT., disp. 7, dub. 3, n. 94).

mortels et véniels, non seulement peuvent, mais doivent être véritablement regrettés par la contrition. *In omni actuali peccato duritia quædam est voluntatis. Et* propter hoc, si debeat peccatum curari, oportet quod per contritionem comminuentem remittatur (*Suppl.*, q. 2, a. 3).

6. — L'objet formel *(objectum formale)*, c'est-à-dire le motif de l'acte de contrition n'est pas, il est vrai, expressément désigné, mais il est du moins indiqué en général par le mot « péché » (*peccatum*), qu'il faut prendre ici au sens strictement théologique. Il n'y a, en effet, véritable contrition que lorsque le péché est regretté formellement comme tel, c'est-à-dire dans son rapport avec Dieu, comme une révolte contre Dieu (1). *Peccatum mortale non potest sine vera pœnitentia remitti, ad quam pertinet deserere peccatum, in quantum est* contra Deum (S. Thom., 3, q. 86, a. 3). — *Pœnitens dolet de peccato commisso, in quantum est* offensa Dei *cum emendationis proposito* (S. Thom., 3, q. 85, a. 3). — Seuls, des motifs religieux peuvent donc être le principe d'une contrition salutaire du péché : ils peuvent être plus ou moins parfaits et ils sont nombreux, parce que, dans chaque péché, il y a une malice multiple et des raisons diverses de le détester. Le péché n'est pas seulement en opposition avec la volonté de Dieu, avec sa majesté et son honneur : il est aussi en contradiction avec la dignité et le bien de l'homme. Sous plus d'un rapport, le péché est le mal de Dieu et le mal de l'homme. Dès lors on peut regretter le péché surnaturellement, en tant qu'il déplaît à Dieu ou en tant qu'il défigure dans l'homme la sainte ressemblance avec Dieu, ou bien en tant que Dieu le punit par des peines temporelles et éternelles (2).

7. — Dans la définition du Concile de Trente, trois actes différents de la volonté sont donnés comme essentiels à la notion de la contrition : la douleur de l'âme *(animi dolor)*, la détestation (*detestatio*), et le propos (*propositum*). Pour la contri-

---

(1) In conceptu peccati juxta theologicam ac legitimam ejus considerationem præeminet ratio offensæ Dei (Esparza, l. 10, q. 75).

(2) Aliqui oderunt iniquitatem non propter seipsam, sed propter *pœnam* sequentem, et isti sunt imperfecti ; operantur enim bonum ex timore servili, qui non est meritorius, quamvis disponat ad gratiam secundum quod timor. Aliqui autem oderunt iniquitatem propter *deformitatem* et *turpitudinem* ejus ; quidam vero *ex amore Dei* oderunt eam, videlicet quoniam displicet Deo et quia per eam inhonoratur atque offenditur Deus, et istud est perfectius quam secundum... Studeamus ergo tertio modo iniquitatem odio habere, quoniam hoc est amicorum filiorumque Dei et evidens signum gratiæ (Dion. Cartus., *in Ps.* cxviii, 163).

tion véritable et proprement dite il faut que ces trois actes se trouvent réunis. Ils ne sont pas seulement dans la dépendance l'un de l'autre : ils ont entre eux un certain rapport intrinsèque. En tout cas, le principal de ces actes, l'acte fondamental, est la détestation du péché, d'où naît toujours la douleur du péché dans le pénitent, sur la terre comme dans le purgatoire : or, quand il y a détestation et douleur efficaces se rapportant au péché dans le passé, c'est-à-dire au péché déjà commis, cette détestation et cette douleur renferment aussi nécessairement la volonté ou le propos de ne plus pécher à l'avenir. *Actus* principalis *est plangere et odire culpam perpetratam, sed* annexus *nolle aliam perpetrare* (S. Bonav., iv, dist. 14, p. 1, dub. 4). Il faut et il suffit que ces trois actes de pénitence soient réunis pour que le péché soit détruit, et pour que le cœur soit converti ; et c'est là le but et le fruit de la contrition (1).

8. — Si la contrition contribue à effacer le péché, c'est d'abord et surtout parce que le pénitent déteste le mal du péché. Cette détestation, en effet, est une aversion, une fuite du péché (*aversio, fuga*), une certaine haine du péché (*odium quoddam*), un déplaisir du péché (*displicentia*), une condamnation (*reprobatio*) de la volonté coupable et d'une vie passée dans le péché. Cet acte peut se traduire sous cette forme : Je voudrais n'avoir point péché (*vellem non peccasse*) ; ou : Plût à Dieu que je ne l'eusse jamais offensé (*utinam Deum non offendissem!*) *Quamvis peccata, quando acciderunt,* voluntaria *fuerunt, tamen quando de iis* conterimur, *voluntaria* non *sunt*, et *ideo nobis nolentibus accidunt, non quidem secundum voluntatem, quam tunc habuimus, quum ea volebamus, sed secundum illam*, qua vellemus, quod nunquam fuissent (*Suppl.*, q. 1, a. 1, ad 1). Le péché ayant été commis, nous ne pouvons pas faire qu'il n'y ait pas eu offense de Dieu ; mais, par ce désir du pénitent (2), l'attachement précédent de la volonté au péché disparaît, l'acte coupable comme tel est révoqué et réparé autant que possible (3).

---

(1) Ad destructionem peccati, ad quam pœnitentia ordinatur essentialiter, requiritur odium et detestatio peccati et simul dolor et tristitia de ipso : nam odium et detestatio per se causant dolorem de ipso et dolor per se supponit odium et detestationem mali præsentis : non enim quis *dolet* nisi de malo quod *displicet* (Gonet, disp. 7, a. 1, § 1, n. 5).

(2) Contritus non vult impossibile, quia velleitate vult, non voluntate absoluta, sicut aliquis ex pietate de illo, qui mortuus est, vellet, quod viveret (S. Bonav., iv, dist., 16, p. 1, a. 1, q. 1).

(3) Sicut peccatum perpetratur per *consensum*, sic e contra deletur et destruitur per *dissensum* voluntatis rationalis, et quia dissensus ab ea re, quam impossibile est non esse, generat dolorem, ideo dicendum, quod contritio est dolor per essentiam (S. Bonav., iv, *l. c.*).

Cette rétractation de l'acte coupable, cet acte de la volonté se détachant du péché passé est une condition indispensable que Dieu exige pour pardonner au pécheur ses fautes, comme pour écarter et pour éloigner, par la communication de la grâce justifiante, les effets et les suites funestes du péché. — *Hunc actum, quæso, bene comprehendere et menti imprimere satage* (SPORER, *de pœnit.*, n. 61).

9. — La détestation du péché est un acte formel de la volonté, l'acte principal de la contrition ; mais ce n'est pas le seul. La « douleur de l'âme » pour le péché commis appartient aussi à l'essence de la contrition. Le sens originel ou étymologique du nom l'indique déjà : seule la douleur brise *(atterit vel conterit)* ou blesse *(compungit)* le cœur du pénitent (1). Il y a entre cette douleur et la haine ou la détestation le même rapport qu'il y a entre la joie et l'amour. Tandis que la possession du bien que l'on aime inspire des sentiments agréables et donne la joie, la présence d'un mal haï et détesté cause dans l'âme des sentiments désagréables, par exemple la souffrance, la tristesse, l'affliction, le mécontentement, le malaise. Or, ici-bas, le péché commis est toujours pour l'homme un mal en quelque sorte présent, soit en lui-même soit du moins dans ses conséquences (2). C'est pourquoi, de la haine et de la détestation du péché commis naît naturellement et par une nécessité psychologique la douleur de l'âme ou la tristesse spirituelle, aussi longtemps que l'homme accomplit ici-bas son pèlerinage ou qu'il achève de se purifier dans le Purgatoire, c'est-à-dire aussi longtemps qu'il est capable de souffrir (3). Displicentia dolorem causat *in eo, qui est susceptivus doloris, qualis est homo in hac vita ; post hanc vitam autem sancti non sunt susceptivi doloris, unde displicebunt iis peccata præterita sine omni tristitia secun-*

---

(1) *Dolor* dicitur *contritio* et *dolor* dicitur *compunctio* : contritio, quia cor terit vel peccata in corde illo dolore teruntur : sed compunctio, quia cor compungitur (S. BONAV., IV. dist. 16, p. 1, dub. 3).

(2) Contritio debet manere toto tempore hujus vitæ quoad peccati detestationem saltem virtualem, quia semper debet homini displicere, quod peccavit, semperque aliquid manet in peccatore, ratione cujus peccatum præteritum possit esse motivum doloris : perditio sc. innocentiæ et quod viæ nostræ cursus in Deum fuerit retardatus, quia tempus, quod erat deputatus ad currendum, fuit peccando male consumptum nec potest recuperari (SYLVIUS, *in Suppl.*, q. 4, a. 1).

(3) Homo non perfecte separatur a peccato, in quantum erat offensa Dei, nisi et peccati *odium* habeat et *dolorem*. Imo, nullus hic vere odit et detestatur sua peccata, qui de iisdem non *dolet* : in subjecto enim capaci dolor necessario sequitur ejusmodi odium seu detestationem (SYLVIUS, *in Suppl.*, q. 1, a. 1).

dum illud Is. 65, 16 : « Oblivioni traditæ sunt angustiæ priores » (S. Thom., 3, q. 84, a. 8). Les bienheureux du ciel détestent encore leurs péchés, mais ils n'en ont plus aucune douleur et, par conséquent, ils n'en ont pas la contrition au sens rigoureux du mot ; dans le cœur du pénitent sur la terre, ces deux sentiments — la détestation du péché et la douleur du péché — sont, au contraire, toujours indissolublement unis et confondus. *Ipse dissensus vehemens a re, quam nolumus esse, et tamen est, immediate* dolorem *generat* (S. Bonav., iv, dist. 16, p. 1, q. 1). Par suite, la contrition est une détestation douloureuse (*detestatio dolorosa*) du péché en tant qu'il est l'offense de Dieu, et que l'homme s'en est rendu coupable par sa libre volonté. Le sentiment douloureux ne dépend pas directement ou immédiatement de la libre volonté du pénitent ; il est seulement libre (*dolor voluntarius, dolor pro peccatis assumptus*) dans sa cause ou dans sa source, c'est-à-dire en tant que la haine ou la détestation du péché est laissée au pouvoir et à la liberté de l'homme. De la sorte, la contrition est donc un acte libre. La douleur (1), qui est un élément nécessaire et essentiel de la contrition, est du reste une douleur supérieure ou rationnelle (*dolor rationalis*, — S. Bonav.) qui a son siège dans les facultés appétitives de la raison, c'est-à-dire dans la volonté et qui, par conséquent, est en la libre puissance de l'homme en tant qu'elle naît infailliblement de la détestation du péché, détestation librement produite. La douleur essentielle à la contrition est ainsi une tristesse intérieure (2), une affliction de l'âme causée par l'acte autrefois volontairement commis, mais maintenant détesté (3). *Contrarietas contristantis ad contristatum attenditur in tristitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid, quod quis odit* (S. Thom., 3, dist. 15, q. 2, a. 3, sol. 2). La douleur sensible (*dolor sensibilis*), au contraire, n'appartient pas à l'essence de la contrition, mais elle résulte parfois, comme effet accidentel, de la tristesse que l'âme a du péché et de ses conséquences. *Dolor dicitur dupliciter : uno modo ipse dissensus voluntatis, alio modo* passio *resultans in sentientem* (sur les facultés sensibles) *ex illo dissensu, per quam prorumpit homo in lacrymas, et ille dissen-*

---

(1) Contritio est dolor per essentiam, quatenus dolor sumitur pro dissensu voluntatis, non pro passione sensibili (S. Bonav., iv, dist. 16, p. 1, a. 1, q. 1).

(2) Tristitia est quædam species doloris, sicut gaudium delectationis (S. Thom., 1, 2, q. 35, a. 2).

(3) Nullus potest sincere dolere de peccato, quod ei non displicet (Sylvius, *in Suppl.*, q. 1, a. 1).

sus est de essentia contritionis, sed illa passio est effectus *ejus* (S. Bonav., iv, dist. 16, p. 1, a. 4, q. 1. — Cfr. *Suppl.*, q. 1, a. 2, ad 1). La présence de cette douleur, qui appartient aux facultés sensibles, fait de la contrition de la volonté une contrition sensible se manifestant parfois par des soupirs et des sanglots dans les larmes de la pénitence. *Sicut comes pœnitentiæ dolor est, ita lacrymæ sunt testes doloris* (S. Aug., *serm.*, 351, n. 1). Que les facultés inférieures de la sensibilité soient ainsi associées à la douleur supérieure de l'âme, c'est d'ailleurs plutôt le fruit d'une grâce spéciale, que l'effet des efforts du pénitent. Ces larmes sont précieuses et désirables en tant qu'elles sont l'expression et le résultat du profond brisement du cœur. « Je me suis épuisé dans mes gémissements ; toutes les nuits je laverai ma couche de mes pleurs, je baignerai mon lit de mes larmes » (Ps. vi, 7). *Educ de cordis nostri duritia lacrymas compunctionis, ut peccata nostra plangere valeamus; produc de oculis nostris lacrymarum flumina, quibus debita flammarum incendia valeamus extinguere* : — *gratia Spiritus Sancti nos gemitibus lacrymarum efficiat maculas nostrorum diluere peccatorum* (Miss. Rom.). *Qui illos sanctorum clamores consideraverit* : « Tibi soli peccavi, et malum coram te feci » (Ps. l, 6), « Laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum », « Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ », *et alios hujus generis, facile intelliget, eos ex vehementi quodam anteactæ vitæ odio et ingenti peccatorum detestatione manasse* (Trid., sess. 14, c. 4).

10. — Comme acte principal de la pénitence, la contrition doit être une sorte d'expiation et de compensation pour le plaisir du péché et pour la jouissance défendue qui a été prise dans les biens terrestres ; elle doit donc, de sa nature, être afflictive ou avoir le caractère d'un châtiment. *Contritio est* pœna, *qua peccator se punit* (S. Bonav., iv, dist. 16, p. 1, a. 4, q. 2). Pour cela, il faut que la contrition renferme non seulement la détestation ou la haine du péché, mais encore des sentiments douloureux et désagréables — douleur du cœur (*cordolium*), tristesse, affliction, amertume de l'âme par rapport aux péchés commis. Or, comme dans le cœur du véritable pénitent la détestation et la douleur du péché sont toujours indissolublement unies, on dit souvent, plus simplement, que la contrition est une douleur (*dolor*), une peine (*dolere*) (1) : mais il va de soi qu'il faut en-

(1) Nomen *doloris* etiam ad detestationem extenditur, dum pœnitentia et contritio definiri solet per *dolorem*, et Scriptura et sancti pœnitentiam nominant per dolorem, fletum et planctum. Sumitur etiam nomen *displicen-*

tendre la douleur jointe à la détestation qui en est la racine ou le principe: en d'autres termes, c'est la détestation douloureuse du péché. *Prima pars sacramenti pœnitentiæ est cordis contritio, ad quam pertinet, ut doleat de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero* (DECR. PRO ARMENIS). *Pœnitentia est dolor de peccato commisso* (S. THOM., I, q. 95, a. 3).

Par amour pour Dieu et pour les hommes, comme aussi par zèle pour l'honneur de Dieu et pour le salut des hommes, nous pouvons et devons déplorer les péchés d'autrui; mais cette douleur du cœur causée par les fautes du prochain n'est point ni ne peut être la contrition. Pour que la détestation et la douleur du péché s'unissant ensemble deviennent la contrition, elles doivent s'étendre à nos fautes personnelles, aux péchés que nous avons commis nous-mêmes — aux péchés en tant qu'ils sont de nous et en nous. De là vient — et on le comprend — que la contrition se tourne non seulement contre le péché, mais encore contre le pécheur, cause du péché. Le pénitent déteste d'abord ses fautes, sans doute; mais, en même temps, il se déplaît à lui-même à cause du mal qu'il a fait (*displicet sibimet super malis, quæ fecit*. — Ez., VI, 9). Pénétré d'une sainte colère, il se punit lui-même et, par ce châtiment, il venge en lui l'injure faite à Dieu. *Quid est enim homo pœnitens nisi homo irascens sibi?* (S. AUG., *serm*, 113, n. 2). *Quid est pœnitentia nisi sua in se ipsum iracundia? Qui pœnitet, irascitur sibi. Nam si non ficte fiat, unde est et pectoris tunsio? Quid feris, si non irasceris? Quando ergo tundis pectus, irasceris cordi tuo, ut satisfacias Domino tuo* (S. AUG., *serm*. 19, n. 2). *Quia Deus odit peccatum odio vindictæ et ipsum peccatorem, ideo pœnitens et* peccatum *debet odire et de* se rationem et vindictam expetere (S. BONAV., IV, dist. 14, p. 2, dub. 6).

11. — Tandis que la douleur et la détestation regardent les péchés déjà commis et, par conséquent, le passé, le propos s'étend, de sa nature, à l'avenir, c'est-à-dire au péché à éviter

---

tiæ magis abstracte pro aversione voluntatis non afferente ullam afflictionem et molestiam, quæ tamen denotatur nomine doloris et tristitiæ. Quo pacto displicentia admittitur etiam in beatis, non autem dolor et tristitia. Sed tamen in nobis *displicentia* talis est, quæ afferat afflictionem et molestiam ideoque etiam *dolor* et tristitia nuncupatur (AVERSA, q. 2, sect. 1. — Cfr. TANNER, disp. 6, q. 6, dub. 1, n. 4). — Detestatio idem est quod nolitio et displicentia peccati, quæ a dolore distinguuntur, sicut causa ab effectu et separari possunt: in beatis enim est perfecta displicentia de peccatis sine dolore, dolor autem est effectus detestationis in subjecto capaci doloris; adhuc tamen solent concilia et patres contritionem et attritionem appellare *dolorem*, sumpta denominatione non ab essentia rei, sed ab effectu (MASTRIUS, disp. 5, q. 6).

dans l'avenir. La résolution sérieuse de ne plus pécher est une conséquence de la contrition : elle en est donc un élément nécessaire. *Vera pœnitentia est pœnitenda non admittere et admissa deflere* (*De eccles. dogm.*, c. 24, *inter opera* S. Aug.). Celui qui se détourne du péché avec horreur, celui qui a la tristesse et la douleur du péché commis, est aussi fermement résolu à fuir le péché et à s'amender (1).

Dans la question qui nous occupe, le propos peut être entendu de deux manières : propos formel et propos virtuel. On appelle propos, en effet, non seulement la résolution expressément prise (*propositum formale et explicitum*) de ne plus commettre le péché, mais encore la volonté de ne plus offenser Dieu à l'avenir, volonté renfermée dans toute véritable détestation et dans toute vraie douleur du péché commis (*propositum virtuale et implicitum*). Sans cette disposition de la volonté il n'est pas possible de détester efficacement le péché : il est donc clair que toute véritable contrition contient essentiellement au moins le propos virtuel. La contrition est un changement de sentiments, une vraie conversion à Dieu : choses impossibles si le cœur ne rompt point entièrement avec le péché et ne se détache pas complètement du péché, non pas seulement en ce qui concerne le passé, mais encore pour l'avenir. Depuis le XVI[e] siècle les théologiens discutent cette question : Ce propos virtuel suffit-il pour qu'il y ait contrition formelle et proprement dite, telle qu'elle doit exister dans la réception du sacrement de la Pénitence (2) — ou bien faut-il pour cela le propos formel ? (3) (Cfr. Mastrius, disp. 5, q. 5, a. 2. — Aversa, q. 2, sect. 12). La solution est entre les deux opinions extrêmes : en soi, le propos formel est requis, mais en certains cas le propos virtuel suffit (4). Aus-

---

(1) Nequit dari dolor de peccatis absque proposito illa in futurum vitandi : quippe dolens detestansque aliquod malum, illud, quantum fieri potest, præcavet juxta quantitatem detestationis et odii ; aliter enim non vere pœnitere et odisse illud convinceretur. Unde sic communiter sentiunt et supponunt doctores (Salmant., disp. 7, dub. 6, n. 143).

(2) Non est de essentia contritionis, ut propositum non peccandi de cetero sit formale et expressum, ac proinde potest esse vera, imo et perfecta contritio, quamvis illud propositum solum sit implicitum. Tota quippe definitio contritionis reperitur in eo, qui peccatum ex animo detestatur doletque se illud admisisse, *virtualiter* proponens non amplius peccare (Sylvius, *in Suppl.*, q. 1, a. 1).

(3) Contritio consistit essentialiter in his tribus actibus — sc. dolore, detestatione et proposito formali seu expresso non peccandi in posterum, ita ut, si unus ex illis desit, non sit contritio formalis (Antoine, *de pœnit.*, c. 2, a. 1).

(4) Ut dolor sit efficax ac proinde utilis ad remissionem peccatorum

sitôt, en effet, que le pénitent vraiment contrit pense à l'avenir et à la possibilité de pécher, le propos virtuel doit se transformer en propos formel. C'est là un fruit naturel de la véritable contrition, par conséquent un résultat infaillible. Le lien intime qu'il y a entre la douleur de la contrition et le propos permet de comprendre comment et pourquoi, pour la contrition formelle et, dès lors, pour la validité du sacrement de la Pénitence, le propos formel est nécessaire en soi (*per se*) et existe d'ordinaire (1). D'autre part, il n'est nullement nécessaire pour l'essence de la contrition formelle que le propos soit expressément excité, en ce sens que le sacrement de la Pénitence ne puisse jamais être validement reçu sans le propos ainsi formellement formé. Qu'un pénitent, par exemple, soit tellement plongé dans la détestation douloureuse de ses péchés passés qu'il ne songe en aucune façon à l'avenir, alors *per accidens* la volonté virtuelle de ne plus pécher, c'est-à-dire la volonté renfermée dans cette douleur et cette détestation suffirait pour recevoir le sacrement validement et avec fruit. Il ne serait point nécessaire de recommencer une confession faite avec ce propos simplement virtuel. — Pour des raisons pratiques il faut, d'ailleurs, soigneusement recommander au pénitent de former expressément ce propos précis, avant la réception du sacrement. Ce propos étant le fruit nécessaire d'un véritable changement de dispositions, il est en même temps la pierre de touche d'une vraie contrition. Ce changement de dispositions, cet amendement de la conduite s'obtiennent surtout par une ferme résolution de la volonté, décidée à ne plus offenser Dieu par le péché (2).

---

sive intra sive extra sacramentum, necessarium est propositum non peccandi de cetero, *ordinarie* quidem *formale*, per accidens sive *extraordinarie* sufficit et etiam *virtuale*. Ita communiter doctores (MEZGER, tr. 18, disp. 44, a. 2, § 1).

(1) Moraliter loquendo necessarium est formale propositum non amplius peccandi ; quia efficax peccatorum detestatio ac dolor ita ad illud determinat, ut non videatur posse ex illis non sequi tale propositum in pœnitente de vita emendanda cogitante, ut cogitare solent serio pœnitentes et in praxi exigendum est a pœnitentibus (PLATELIUS, *de pœnit.*, 6, 6).

(2) Perfecta peccati detestatio semper efficaciter incitat voluntatem ad formale propositum, quia hoc exigit perfecta a peccato in Deum conversio, ut voluntatem, quantum fieri potest, in bono firmet, ad quod tale propositum est utilissimum et quodammodo necessarium medium (CONINCK, disp. 2, dub. 6, n. 58).

§ 14. — Qualités de la contrition.

1. — Par le péché Dieu est offensé (*culpa offenditur*) ; par la pénitence il est apaisé (*pœnitentia placatur*). L'homme qui a péché en abusant de sa liberté, doit, sous l'impulsion et avec le secours de la grâce divine, coopérer au pardon du péché et prévenir les conséquences du péché. *Liberi arbitrii conatus ad bonum et cassi sunt, si a gratia non adjuventur, et nulli, si non excitentur* (S. Bern., *de libero arbitr.*, c. 17, n. 42). Dans l'économie actuelle du salut, Dieu ne pardonne aucune faute si l'homme ne la regrette ou ne l'a pas regrettée suffisamment (1). Il n'accorde la grâce du pardon qu'à ceux « qui reviennent » sérieusement « au Seigneur » (*ad se reversis exhibet remissionis gratiam* — Brev. Rom.) ; mais cette grâce, il l'accorde de différentes manières. En effet, si l'on revient à Dieu par la contrition parfaite, les péchés sont aussitôt pardonnés ; si le retour se fait par la contrition imparfaite, il faut, pour que les péchés soient remis, la réception du sacrement de la Pénitence. Or, toute contrition doit, pour être utile au salut, c'est-à-dire pour aider et conduire à la rémission des péchés, réunir certaines qualités. Nous devons, ici, examiner d'abord les qualités communes et à la contrition parfaite et à la contrition imparfaite. Ce que nous dirons des conditions de la douleur et de la détestation de l'offense commise envers Dieu s'applique, en partie du moins, au propos de ne plus offenser Dieu à l'avenir. Or, la contrition doit être véritablement intérieure, surnaturelle, universelle, souveraine et jointe à l'espérance du pardon.

2. — La contrition étant essentiellement un acte spirituel, dire qu'elle doit être vraie ou réelle c'est dire qu'elle doit être intérieure. En tant que partie principale de la pénitence intérieure, la contrition doit être à l'intérieur de l'homme, dans la volonté ou dans le cœur du pénitent. La simple récitation mentale ou vocale d'une formule de contrition, où le cœur ne prend aucune part, est aussi insuffisante pour obtenir la rémission du péché, que le serait la seule « bonne foi » c'est-à-dire la persuasion que l'on a la contrition alors qu'on ne l'a point (*attritio vel contritio* existimata) — ou le seul désir de posséder la contrition ou

(1) Quo pacto, quæso, Deus dignatur ignoscere, quod in se ipse homo dedignatur agnoscere ? (S. August., *serm.*, 351, n. 7).

de recevoir l'absolution. Ce que le Seigneur exige c'est la conversion « de tout cœur » (*in toto corde*); ce qu'il veut, c'est que le pécheur, dans sa douleur, « déchire son cœur et non ses vêtements ». *Scindite corda vestra et non vestimenta vestra* (JOEL, II, 12-13). Il regarde avec miséricorde le pauvre et celui dont l'esprit est brisé (*contritum spiritu*), celui qui tremble devant sa parole (Is., LXV, 2). La contrition qui se révèle par des mots ou, en général, par un signe extérieur, n'est véritable qu'à la condition d'avoir intérieurement sa racine dans le cœur (*contritio cordialis*) : le cœur est la source du péché (MARC., VII, 2) ; il doit être « broyé » et « brisé », c'est-à-dire détaché du péché par la douleur et la détestation, et converti à Dieu par le ferme propos d'une vie meilleure. *Quo fonte manavit nefas — fluent perennes lacrymæ* (BREV. ROM.).

Dans la réception du sacrement de la Pénitence, la contrition n'est pas seulement une disposition à la justification : elle est aussi une partie constitutive essentielle du signe sacramentel et, comme telle, elle doit toujours être formellement excitée, c'est-à-dire être présente comme douleur et détestation proprement dites du péché. En dehors du sacrement, au contraire, la contrition virtuelle, la détestation des péchés renfermée dans la charité parfaite pour Dieu, peut suffire parfois pour obtenir la grâce justifiante.

3. — Il est facile de comprendre que la contrition doit être surnaturelle, si l'on réfléchit que la justification ou sanctification à laquelle cette contrition doit nous conduire, est supérieure à l'ordre de la nature et appartient à l'ordre du salut. Or, pour qu'un acte de contrition soit surnaturel dans son principe et dans son essence, il faut qu'il soit produit avec l'aide de la grâce et par un motif de foi. Ces deux éléments sont d'ordre surnaturel et tous les deux sont nécessaires pour donner à la contrition son caractère surnaturel. Le secours de la grâce divine ne manque d'ailleurs jamais (1), quand le pénitent qui veut exciter en lui la contrition se guide par les motifs que la foi et non pas seulement la simple raison lui présente.

La contrition imparfaite elle-même, qui prépare le pénitent à la justice, est un don de Dieu et une inspiration de l'Esprit-Saint (*donum Dei et Spiritus Sancti impulsus*. TRID., sess. 14, cap. 4). C'est Dieu qui donne la grâce de la pénitence et la rémission des péchés (ACT., V, 31); il donne la pénitence qui mène

(1) Gratia Dei præsto est unicuique, nec aliquis caret gratia, quia gratia deest sibi, sed quia ipse deest gratiæ (S. BONAV., II, dist. 28, a. 1, q. 3).

à la vie (ACT., XI, 18) ; c'est la bonté de Dieu qui invite l'homme à la pénitence (ROM., II, 4). La parole du Seigneur: *Sine me nihil potestis facere* (JOANN., XV, 5) s'étend sans exception à tout ce qui concerne le salut, — elle s'étend, par conséquent, à tout ce qui conduit à l'état de grâce, à tout ce qui le produit (*operatio disponens ad gratiam*). Suivant son bon plaisir le Saint-Esprit opère, dans la conversion, « le vouloir et le faire » (PHILIPP., II, 13). L'affaire de l'homme est de demander par la prière la grâce de la conversion et d'obéir à l'appel divin, de renoncer à ses voies mauvaises, de rentrer dans le sentier du salut. *Converte me et convertar, quia tu Dominus Deus meus* (JEREM., XXXI, 18). — *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur* (THREN., V, 21). Ces prières, l'homme coupable doit les faire à Dieu avec ferveur, parce que les forces naturelles sont incapables de produire une contrition utile au salut ; il faut pour cela l'inspiration et le secours d'en haut.

La contrition surnaturelle est un fruit précieux de salut que la grâce seule peut produire (1) et qui doit avoir la foi pour racine. Afin donc que la contrition appartienne à l'ordre du salut et qu'elle soit utile au salut, elle doit s'appuyer sur des motifs surnaturels, c'est-à-dire sur des vérités puisées dans la Révélation et connues à la lumière de la foi. — Une contrition produite par des motifs purement naturels et connus par les seules lumières naturelles de la raison, c'est-à-dire par les seules forces naturelles, n'aurait, par conséquent, aucune valeur ni aucune utilité positives pour le salut. Sont des motifs insuffisants à ce titre, par exemple: la laideur du péché connue exclusivement par la raison, la perte de la santé causée par le péché, la perte de la fortune ou de l'honneur. *Specialis turpitudo peccati per solam rationem cognita non est sufficiens motivum: eadem tamen, quatenus etiam per fidem proponitur, sufficit* (PLATELIUS, *de pœnit.*, n. 637. — Cfr. CLERICATUS, decis. 14). Cependant, les maux temporels en tant qu'ils sont connus et redoutés comme des châtiments infligés par la justice de Dieu, peuvent être pour le pécheur l'oc-

---

(1) Dupliciter contingit detestari culpam : aut quia est *offensivà* majestatis et æquitatis divinæ, aut quia est *læsiva* propriæ naturæ. Primus modus detestandi disponit ad gratiam gratum facientem (grâce sanctifiante) nec unquam est absque dono gratiæ datæ (*grâces actuelles*) in statu naturæ lapsæ. Cognoscere enim, quod per culpam offendatur Deus, donum Dei est. — Alio modo est detestari peccatum, in quantum est *læsivum* naturæ, sicut aliquis detestatur fornicationem, quia per ipsam amisit visum vel incurrit alium morbum, et talis detestatio potest esse a virtute naturæ : sed hæc non disponit ad gratiam gratum facientem (S. BONAV., II, dist. 28, a. 2, q. 1).

casion de quitter la voie large du péché et d'entrer dans l'étroit sentier de la pénitence (1). L'expérience qui montre combien « il est dur et amer d'avoir abandonné son Dieu et son Seigneur » (JEREM., II, 19) amène souvent, comme nous le voyons pour le Fils prodigue, le pauvre pécheur à rentrer en lui-même et à revenir à Dieu. — Afin de produire en son cœur une contrition salutaire, le pénitent ne doit pas se contenter de demander instamment le secours de la grâce de l'Esprit-Saint : il doit aussi méditer sérieusement ce que la foi nous enseigne du péché. *Considera gratiam amissam et* dole ; *culpam commissam et* erubesce ; *divinam justitiam et* time ; *pœnam æternam et* horre ; *divinam clementiam et* dilige. *Per hæc descende in piscinam pœnitentiæ* (S. BONAV., *in Joann.*, c. 5, coll. 20, v. 2, n. 4).

4. — Pour que la contrition soit universelle, il suffit mais il faut que la douleur et le regret s'étendent au moins à tous les péchés mortels commis et non encore remis, et que le ferme propos s'étende sans exception à tous les péchés mortels, puisque le pénitent doit toujours avoir la volonté sérieuse d'éviter à l'avenir toute faute mortelle. La raison en est dans ce double fait, que, d'une part, Dieu ne pardonne aucun péché qui ne soit regretté, et que, d'autre part, les péchés mortels ne sont pas remis isolément ou séparément l'un de l'autre, mais tous ensemble. En effet, le péché mortel n'est effacé que par l'infusion de la grâce sanctifiante (2). Or cette grâce fait de l'homme l'enfant et l'ami de Dieu, l'héritier du ciel, — par conséquent elle ne peut coexister avec le péché mortel, qui sépare complètement l'homme de Dieu, pour le rendre ennemi de Dieu et digne de l'enfer. *Omnia peccata mortalia communicant in aversione et contemptu Dei et omnia sunt contra Deum et contra unum*, *et ideo*

---

(1) Quamvis pœnæ *temporales* sint, si tamen considerentur ut *inflictæ a Deo* et ut nobis indicant iram ejus et quodammodo inchoant divinum supplicium, nisi emendemur, sub ea ratione possunt movere ad *supernaturalem attritionem*, quæ optime reducitur ad eam, quæ est ex metu gehennæ (SUAREZ, disp. 5, sect. 2, n. 5). — Quatenus hæ pœnæ indicant nobis iram Dei, quæ in omnia exardescit peccata, timor conceptus hujus iræ satis esse potest ad excludendum *omnem* voluntatem peccati, praesertim si hæ pœnæ ut inchoatio spectentur pœnarum æternarum, quibus ira divina, nisi a peccato desistamus, vindictam absolvet contra peccatores (BALLERINI-PALMIERI, *de pœnit.*, n. 109).

(2) Peccatum est privatio vitæ spiritualis et privatio lucis ; sed vita spiritualis non potest redire ad animam nisi a fonte vitæ nec lux nisi a fonte lucis : ergo impossibile est, quod anima resurgat a culpa, nisi Deus, qui est fons vitæ et lux perennis, sua benignitate eam vivificet et illuminet : hoc autem non est nisi per donum gratiæ (S. BONAV., II, dist. 28, a. 1, q. 1).

si Deus remitteret culpam de uno sine alio, simul esset is, cui remittitur, amicus et inimicus, conversus et aversus (S. BONAV., IV, dist. 15, p. 1, q. 2). Toute grâce justifiante exclut donc nécessairement toutes les fautes mortelles, et elle ne peut, dès lors, être communiquée qu'à celui qui, par une véritable contrition, fait disparaître de son cœur l'attachement au péché mortel. Si un seul péché mortel n'est pas suffisamment regretté, les autres ne peuvent être remis malgré la contrition dont ils sont l'objet. Pour avoir la vie et n'être plus l'esclave de la mort (EZECH., XVIII, 21), il faut que le pénitent renonce à tous les péchés (*ab omnibus peccatis suis*) et s'attache à tous les préceptes (*omnia præcepta*).

Le motif de la contrition peut se rapporter seulement à tel ou tel péché, ou bien s'étendre à tous les péchés sans exception. D'ordinaire ce n'est point par un motif spécial qu'on déteste le péché mortel, par exemple pour sa malice particulière, mais pour des motifs universels, par exemple parce que le péché déplaît à Dieu, parce qu'il nous prive de l'amitié de Dieu et de la grâce de l'adoption, parce qu'il nous fait perdre le ciel et cause notre perte éternelle. Or toutes les fois que la contrition a pour principe un motif ainsi universel, elle s'étend évidemment à toutes les fautes commises par ignorance ou dont la mémoire a échappé. En pareil cas la douleur des péchés dont on a conscience renferme la détestation des fautes dont on n'a plus conscience.

En tant que le motif de contrition s'étend à tous les péchés mortels commis, ils peuvent être tous regrettés par un seul et même acte : cela suffit, et il n'est pas nécessaire de produire un acte spécial de contrition sur chaque faute en particulier (1). *Singulis peccatis adhibenda est contritio, sed non singularis* (SYLVIUS, *in Suppl.*, q. 2, a. 6, concl. 3).

On peut avoir la contrition des péchés mortels sans avoir en même temps la contrition des fautes vénielles. Il n'est pas de nécessité que la contrition des fautes vénielles soit universelle,

---

(1) Contritio vel attritio propter *universale motivum*, licet formaliter terminetur ad unum peccatum, virtute comprehendit omnia peccata mortalia. Nihilominus tamen in ordine ad confessionem necessaria est contritio vel attritio, quæ formaliter terminetur ad omnia peccata, de quibus fit confessio. quia hujusmodi formalis pœnitentia est per se necessaria de peccatis commissis et ad eorum veram accusationem. Non oportet tamen ut ad singula peccata *specialim* terminetur per repetitionem plurium actuum, quia hoc neque ad veram pœnitentiam neque ad veram accusationem necessarium est, sed sufficit *dolor universalis* de omnibus peccatis confuse conceptis, qui virtute extendatur ad singula, prout accusatio de illis fit virtute talis doloris (SUAREZ, disp. 20, sect. 4, n. 28).

parce que chacune de ces fautes peut être remise séparément. La raison intime de ce fait est dans la différence essentielle qu'il y a entre le péché mortel et le péché véniel, dans le rapport essentiellement divers qu'ils ont l'un et l'autre avec la grâce sanctifiante.

5. — Seule une contrition surnaturelle dans le principe qui la produit comme dans les motifs qui l'inspirent peut être souveraine (*appretiative vel prælative summa vel super omnia*) — qualité que toute contrition doit posséder pour disposer suffisamment à obtenir la grâce de la justification avec ou sans la réception du sacrement. Cette qualité est indispensable à l'acte de contrition : on le comprend facilement si l'on examine la nature et les funestes conséquences du péché, que la Pénitence a pour but principal d'éloigner. La grandeur de la douleur et de la contrition doit, en effet, être proportionnée à la gravité du péché, ce qui ne peut avoir lieu qu'à la condition que le péché soit considéré et regretté d'après ce qu'il est véritablement et essentiellement à la lumière de la foi et à la balance du sanctuaire — c'est-à-dire comme étant l'unique mal de Dieu et le plus grand mal de l'homme. Le pénitent doit regarder le péché comme le souverain mal et le déplorer comme il le mérite : en d'autres termes, il doit en être affligé plus que de tous les autres maux ; il doit le haïr, le détester et le fuir plus que tout autre mal. La contrition ne conduit au salut que si elle exclut positivement toute volonté de pécher ; si elle fait que le pénitent est absolument résolu et à tout prix, à ne plus offenser Dieu grièvement. *Peccatum debet tantum displicere rationi, quod nullo pacto, nullo commodo vel incommodo velit in ipsum consentire vel consensisse* (S. Bonav., iv, dist. 16, p. 1, a. 2, q. 1). Une telle disposition de la volonté dont la constance exclut tout péché mortel n'existe que lorsque le péché est regretté et détesté comme le plus grand des maux et, par conséquent, plus que tout autre mal (1). *In comparatione ad alios dolores oportet quod dolor contritionis habeat* prædominium, *et sic procedunt rationes probantes ipsum inter omnes alios dolores de rebus creatis obtinere* principatum (S. Bonav., iv, dist. 16, p. 1, a. 2, q. 1).

Pour suffire à la justification, toute contrition doit être « sou-

---

(1) Vera requiritur contritio de summi boni offensa et amissione, h. e. de omni peccato mortali plus doleamus quam de quocumque alio damno vel nocumento ; idcirco contritio est summus dolor, qui est in natura, quanquam necesse non sit quod maxime sit sensibilis, perceptibilis, afflictivus, sed ipsam displicentiam superioris appetitus super culpa mortali oportet intentissimam esse (Dion. Cartus., *in hymn.* Veni Creator *enarr.*).

veraine » : mais cette grandeur même de la douleur a des degrés différents dans la contrition parfaite et dans la contrition imparfaite, comme on le voit en comparant les divers motifs de ces deux sortes de contrition. En effet, la grandeur appréciative de la douleur répond ici au motif : elle se mesure d'après la propriété ou l'excellence du motif qui l'inspire. Seule, la contrition parfaite est donc simplement (*simpliciter*) souveraine, dans tout le sens de cette expression, en tant que, seule, elle regrette le péché comme le plus grand des maux, comme un mal de Dieu aimé pour lui-même par dessus toutes choses (1). La contrition imparfaite n'est que relativement (*secundum quid*) souveraine : elle hait le péché, elle le déteste plus que tous les maux dont la crainte pourrait conduire l'homme à pécher. L'éternel châtiment de l'enfer ne rentre point dans cette catégorie (2) qui comprend les maux simplement temporels pouvant provenir des hommes ou des événements naturels. Celui qui a la contrition imparfaite, hait le péché par dessus tout, du moins en ce sens que sa volonté est prête à perdre tous les biens et à endurer tous les maux de ce monde, plutôt que d'offenser Dieu mortellement. Ni les promesses du monde ni ses menaces, ni les biens ni les maux temporels ne feront succomber aussi longtemps qu'on persévérera dans ces sentiments de pénitence (3).

La contrition doit être souveraine, mais seulement « *appretiative* », c'est-à-dire par l'appréciation du jugement et par la la résolution de la volonté, et non pas « *intensive* », c'est-à-dire

---

(1) Attritio est et dicitur detestatio peccati non super omnia (non simplement souveraine), quia ejus motivum non est summum, sub quo peccatum concipiatur ut malum detestabile super omnia. Magis enim detestabile est peccatum, ut est contra Deum secundum se velut summum bonum, quam præcise ut est contra jus Dei vel contra gratitudinem vel obedientiam aut etiam cultum Deo debitum, seu ut est causa pœnæ æternæ (Tanner, disp. 6, q. 6, dub. 4, n. 93).

(2) Ille dolor, qui de peccatis habetur ob pœnam inferni et dicitur attritio, non habet secundum se vim detestandi culpam plus quam pœnam inferni, sed adhuc est bonus et laudabilis et cum sacramentali absolutione ad gratiam et salutem sufficiens (Mastrius, disp. 5, q. 5, a. 2, n. 105).

(3) Quum quæritur, utrum omnes teneantur mortem pro Christo subire, dicendum, quod pro loco et tempore, ubi talis optio datur, vel quod justitia deseratur vel quod vita perdatur, ibi omnes, quantumcumque sint imperfecti, tenentur mortem subire et præeligere magis, Deo dilecto. mori quam. ipso offenso, vivere. Ubi vero talis necessitas non imminet nec datur optio, tamen offert se opportunitas manifestandi divinam gloriam et ædificandi ecclesiam, si homo se morti exponat, mortem subire est perfectionis et supererogationis, ad quam non omnes tenentur pro Christo (S. Bonav., iii, dist. 30, q. 2).

d'après le sentiment et la sensibilité. Il est nécessaire que le pénitent considère le péché comme le mal le plus grand, et que, dès lors, il le déteste et l'évite plus que tous les autres maux (1); mais il ne lui est point demandé d'éveiller subjectivement en son cœur une souveraine douleur du péché. La violence des affections, la vivacité de la douleur n'appartiennent pas à la substance ou à l'essence de l'acte de contrition : elles en sont seulement une perfection accidentelle, qui dépend moins de la volonté et des efforts de l'homme, que de certains autres éléments et surtout de l'influence de la grâce divine. Pour que la contrition existe, pour qu'elle soit salutaire, une douleur sensible n'est nullement requise — bien moins encore un haut degré ou un degré souverain de douleur sensible. Que, du reste, un vif sentiment de contrition soit un don précieux, un « supplément » aux dispositions essentiellement nécessaires à la pénitence, supplément que tous doivent s'efforcer d'obtenir, c'est ce que prouvent et la nature même des choses et l'exemple des saints pénitents. Pierre a pleuré amèrement (πικρῶς, *amare* — Luc., xxii, 62); Madeleine a baigné de ses larmes les pieds de Jésus (Luc., vi, 7-8). *Bonæ lacrymæ, quæ lavant culpam: quos Jesus respicit, plorant* (S. Ambr., *in Luc.*, 1, 10, n. 89). Certes, il convient que le pécheur sème dans les larmes pour moissonner dans l'allégresse (Ps. cxxv, 5).

L'expérience quotidienne démontre et, d'ailleurs, l'analyse psychologique explique que l'homme ressent les maux temporels et la perte des biens naturels plus vivement, en général que les maux spirituels et la perte des biens surnaturels, — alors même que, dans l'appréciation et par la volonté, il redoute davantage ces derniers. Le sentiment n'est donc point la pierre de touche pour juger de la sincérité de la contrition. *Contingit esse acerbitatem in dolore quantum ad duo : — sc. quantum ad experientiam* sensus *et quantum ad repugnantiam* rationis (S. Bonav., iii, dist. 16, a. 1, q. 2). Dans la contrition il ne s'agit point du sentiment, mais de la libre volonté excitée et fortifiée par la grâce : énergie et décision de la volonté, voilà ce qui importe. « Je hais et déteste l'injustice ; et votre loi m'est chère » (Ps. cxviii, 163) Haine et détestation de tout ce qui est mal, c'est à quoi il faut mesurer la contrition.

---

(1) Quum causæ articulus venerit, ut hæc conditio proponatur, aut faciendum esse contra Dei præceptum aut ex hac vita emigrandum, quorum duorum homo cogatur alterum eligere, comminante mortem persecutore: ibi eligat Deo dilecto emori quam offenso vivere ; ibi oderit in hoc mundo animam suam, ut in vitam æternam custodiat eam (S. Aug., *in Joann.*, tr. 51, n. 10).

Parce que les choses de ce monde touchent l'homme de plus près, parce qu'elles agissent plus vivement sur sa sensibilité, à la différence des choses qui sont du domaine invisible ou du monde futur — comme la malice du péché, les châtiments d'une autre vie — il serait extrêmement dangereux de vouloir éprouver la résolution du pénitent en lui demandant s'il est résolu à endurer tel ou tel mal considérable, à perdre tel ou tel bien qui lui est cher, plutôt que de commettre le péché. Cette manière de faire si imprudente serait une tentation pour le pénitent, le jetterait dans l'angoisse ou même le ferait hésiter. *Descendere in talibus ad singula, est inducere hominem in tentationem et præbere occasionem peccandi* (S. Thom., *Quodl.* I, a. 9). Le pénitent lui-même ne doit établir aucune comparaison de ce genre entre le péché et les plus grands maux : la ferme résolution prise en général de ne plus pécher à l'avenir, en aucun cas ni en aucune circonstance, suffit pleinement pour le propos. Celui qui prie et s'appuie sur la protection de Dieu, peut, avec le secours des grâces obtenues par sa prière, triompher « de tous les obstacles » (*cuncta adversantia*), c'est-à-dire des périls les plus grands et des tentations les plus violentes (Cfr. *Oratio ad Vesp.* in fer. VI, p. Dom. 3 Quadrag.). A ceux qui veillent et qui prient, Dieu accorde, par fidélité à ses promesses, des secours puissants, en sorte qu'ils résistent à toutes les sollicitations du mal et qu'ils peuvent sortir victorieux de tous les combats (I Cor., x, 13).

6. — Pour conduire à la justification et au salut, la contrition doit toujours être jointe à « la confiance en la miséricorde divine » (Trid., sess. 14, c. 4), et à « l'espérance que Dieu, en faveur des mérites de Jésus-Christ, sera propice au pécheur » (Trid., sess. 6, c. 6). Cette espérance surnaturelle transforme la contrition la plus amère en une source de consolation et de joie pour le pénitent (1). La consolation et la joie accompagnent et adoucissent la douleur du véritable pénitent. *Semper doleat et de dolore gaudeat* (Pseudo-Aug., *de vera et falsa pœnit.*, c. 19, n. 35).

La contrition, en tant que déplaisir du péché, ne saurait jamais être trop grande (2); il ne pourrait y avoir excès que dans

(1) Quod si esset dolor sine gaudio ut in desperatis, bene esset excessus: sed talis non est motus contritionis, quæ est præsupposita *spe de venia*; unde talis, quando videt se dolere, necessario gaudet (S. Bonav., IV, dist. 16, p. 1, a. 2, q. 2. — Cfr. IV, dist. 14, p. 2, dub. 7; IV, dist. 16, p. 1, dub. 10).

(2) Valde parum peccator affligitur, quamvis magnam dolendi habeat rationem et causam (S. Bonav., III, dist. 16, a. 1, q. 2).

la vivacité du sentiment, dans les larmes et les sanglots : il faudrait alors recommander la modération (*sed paucis hoc consilium est necessarium*. S. BONAV.). *In contritione est dolor, prout est displicentia voluntatis rationalis et est dolor-passio redundans in sensualitatem. Contritio quoad displicentiam* rationis *non potest esse nimia, sed quoad* passionem *redundantem in sensualitatem posset habere excessum* (S. BONAV., IV, dist. 16. p. 1, a. 2, q. 2).

Un acte de véritable et salutaire contrition peut se faire en un instant, bien qu'en règle générale il soit bon ou même nécessaire d'employer plus longtemps à s'exciter à la contrition pour s'assurer qu'elle existe vraiment. *Præparatio ad actum contritionis est successiva, quia multa oportet prius considerare, sed* ipse dissensus animæ *postea* in instanti *fit* (S. BONAV., IV, dist. 16, p. 1, a. 3, q. 1). Mais la douleur de la contrition et les dispositions pénitentes doivent durer toute la vie, surtout comme moyens de préservation contre la rechute dans le péché (Cfr. FABER, *Le progrès de l'âme*, pp. 419-441, édit. allem.).

Dans les litanies des Saints nous demandons à Dieu qu'il daigne « nous conduire à une véritable pénitence » (*ad veram pœnitentiam*) (1). La véritable pénitence renferme le propos efficace, c'est-à-dire la volonté absolument résolue non seulement d'éviter le péché, mais encore d'employer les moyens nécessaires pour fuir le péché. La rechute dans le péché n'est point cependant toujours une preuve que ce propos ou la vraie contrition a manqué : elle prouve seulement que la volonté de l'homme est mobile et que, de fait, elle a changé. *Quod postea aliquis peccat vel actu vel proposito, non excludit quod prima pœnitentia vera fuerit ; nunquam enim veritas prioris actus excluditur per actum contrarium subsequentem : sicut enim vere cucurrit qui postea sedet, ita vere pœnituit qui postea peccavit* (S. THOM., 3, q. 84, a. 10, ad 4). *Vera pœnitentia non excludit casum sequentem, sed malam voluntatem præsentem* (S. BONAV., IV, dist. 14, p. 1, dub. 4). — Par véritable pénitence on entend aussi parfois la pénitence qui persévère jusqu'à la fin et qui conduit à sa fin proprement dite, c'est-à-dire au salut éternel (2). C'est ainsi que l'É-

---

(1) Virtus *vera* dicitur dupliciter : aut quia habet operationem sibi debitam aut quia perducit ad finem, propter quem est (BONAV., III, dist. 31, dub. 1).

(2) Si dicatur *pœnitentia vera*, quæ verum virtutis habet actum, sic de veritate pœnitentiæ est detestari malum commissum et pro illo tempore nullum committere et de futuro proponere non committere, et ab his omnibus potest homo cadere et ita a *pœnitentia vera*. — Si autem dicatur

glise nous fait demander le don d'une charité immuable, afin que nos résolutions formées par l'inspiration divine ne soient ébranlées par aucune tentation (*nulla possint tentatione mutari.* Miss. Rom. — Cfr. Platelius, *de pœnit.*, n. 638).

§ 15. — Essence et efficacité de la contrition parfaite.

1. — La contrition, c'est-à-dire la pénitence intérieure, la pénitence du cœur et de la volonté, la véritable conversion par le renoncement au péché et par le retour à Dieu — la contrition, disons-nous, en tant que condition essentielle, est toujours indispensablement nécessaire pour obtenir le pardon des péchés. Toute contrition ne conduit pas au salut, mais celle-là seulement qui possède les qualités que nous venons d'expliquer. S'il faut ces qualités pour que, en toute circonstance, la contrition soit salutaire, la raison en est dans l'institution positive de Dieu et par conséquent, aussi, dans une merveilleuse harmonie avec la nature même des choses. Comme les motifs surnaturels qui peuvent et doivent inspirer la contrition sont multiples, on distingue avec raison diverses espèces de contrition dont l'efficacité, à son tour, n'est point la même. Il est d'une extrême importance pour la pratique de distinguer entre la contrition parfaite et la contrition imparfaite, de comprendre exactement la contrition qui dispose à la justification en dehors même du sacrement et celle qui dispose à la justification par le sacrement (1). Même après l'institution des sacrements chrétiens la contrition parfaite est, pratiquement, pour un grand nombre, l'unique voie de salut. Les erreurs sur ce point, et surtout les exagérations du rigorisme peuvent être fort dangereuses pour les âmes. « La porte de la vie est petite, la voie qui y mène est étroite » (Matth., vii, 4) ; mais il ne faut point, par de fausses doctrines, les rendre plus étroites que Dieu ne l'a voulu.

---

vera, quia *perducit in finem*, ut finalis et continuata, ab hæc non est cadere: sed hanc non est dicere hominem habere nisi in fine et post non contingit cadere (S. Bonav., iv, dist. 14, p. 2, a. 1, q. 1).

(1) Exoritur quæstio *valde difficilis*, qua quæritur discrimen inter attritionem et contritionem, unde liqueat, quidnam attritio sit quæque sit illa, per quam virtute sacramenti fiat homo ex attrito contritus? Nam S. Thom. (*Suppl.*, q. 1, a. 2, ad 2) solum asserit attritionem esse displicentiam *imperfectam*, contritionem vero esse displicentiam *perfectam*. At hinc revera non habetur, quid attritio sit quæve sit illa imperfectio, qua a contritione distinguitur (M. Canus, *Relect. de pœnit. sacr.*, p. 3, n. 44.

2. — Les théologiens postérieurs au Concile de Trente (1) énumèrent une série de caractères d'après lesquels la contrition parfaite et la contrition imparfaite se distinguent l'une de l'autre : ces caractères ne peuvent, en tout cas, être regardés comme des manières d'être simplement accidentelles (2). Entre les deux actes il y a une différence essentielle. La contrition parfaite et la contrition imparfaite ne sont donc pas seulement des actes d'un degré différent, mais des actes spécifiquement divers (3), et cette différence essentielle a son principe dans la nature diverse des motifs qui inspirent l'acte de contrition et déterminent ainsi son espèce. *Unde assertio distinctionis essentialis inter contritionem et attritionem ita invaluit apud theologos, quod sit inter eos communis* (SALMANT., disp. 7, dub. 1, n. 62). Dès lors, on voit que l' « *attritio* » comme telle et en elle-même ne peut pas devenir la « *contritio* ». *Contritio perfecta et attritio essentialiter specie differunt. Nam actus habentes motiva notabiliter diversa sunt essentialiter et specifice diversi, quum actus speciem suam sumant ab objecto formali seu motivo. Hinc attritio nunquam fieri potest contritio : nam quum essentialiter ab ea differat, mutaretur ejus essentia, quod repugnat* (ANTOINE, *de sacram. pœnit.*, c. 2, art. 5, § 1). Mais la *contritio* peut parfaitement suivre l'*attritio*, et, dans ce cas, le pénitent *ex attrito fit contritus. Attritum fieri contritum nihil est aliud nisi de uno actu transire ad alium, et ut is, qui dolebat de peccato ex metu gehennæ, doleat ex caritate in Deum ; sed hoc fieri potest et fit*

---

(1) Cfr. DUPASQUIER, disp. 3, q. 4. — ESTIUS, IV. dist. 16, § 9.

(2) C'est depuis le Concile de Trente et à l'exemple du Concile qu'on a déterminé avec précision la différence essentielle entre l' « *attritio* » et la « *contritio* » : au moyen âge on ne donnait pas toujours à ces deux expressions le même sens. Le plus souvent on appelait *attritio* la douleur du péché qui n'est pas encore informée par la grâce sanctifiante mais qui précède, *secundum tempus*, l'infusion de cette grâce ; tout acte de contrition joint à la grâce justifiante se nommait *contritio*. Apud antiquos theologos et ante Concilium Trid. communiter dicebatur, quod virtute sacramenti pœnitentiæ homo de attrito fit contritus, quia vocabant attritionem omnem illam pœnitentiam, quæ præcedit infusionem gratiæ justificantis, illam vero, quæ conjungitur tali gratiæ, vocabant contritionem, ex quocumque motivo eliceretur. Aliter nunc loquentur posteriores (DUPASQUIER, disp. 3, q. 7).

(3) Contritio et attritio sunt actus *essentialiter* distincti. Hoc consectarium continet doctrinam communem inter theologos hujus temporis, sed cui contradixerunt plures ex antiquis, non ita distinguentes illos actus, sed solum penes diversos perfectionis modos in eodem entitative dolore. Ubi enim hic non informabatur per gratiam sanctificantem, illum appellabant attritionem, sed ubi gratiæ conjungebatur, contritionem dicebant (SALMANT., disp. 7, dub. 1, n. 62).

quasi regulariter : *ergo* attritus fieri potest contritus (DUPASQUIER, disp. 3, q. 7).

3. — Parmi les divers éléments ou principes d'une bonne action, le motif tient le premier rang et exerce une influence particulière : c'est donc d'après la perfection du motif qu'il faut mesurer la perfection d'un acte de vertu. Dès lors, le motif surnaturel le plus élevé et le plus noble — le motif de la charité parfaite — peut seul être le principe de la contrition parfaite. Cette contrition se nomme parfaite, surtout parce qu'en elle-même, c'est à-dire sans que le sacrement intervienne ou avant la réception du sacrement, elle donne à l'homme la grâce justifiante : de sa nature, la contrition va à détruire le péché. — Tous les autres motifs sont inférieurs, et la contrition qu'ils inspirent est et s'appelle imparfaite parce que c'est seulement en union avec le sacrement qu'elle conduit à la rémission du péché. Ce que la contrition parfaite produit avec le simple désir du sacrement, au point de vue de la justification du pécheur, la contrition imparfaite ne peut donc le produire qu'en union avec le sacrement reçu en réalité.

4. — La contrition reçoit ainsi sa perfection, c'est-à-dire sa prééminence et sa vertu justifiante, de la plus excellente de toutes les vertus — de la charité, de l'amour de Dieu proprement dit (1). Nous entendons par là la charité parfaite actuelle, qui, pour exister, exige deux choses : que Dieu soit aimé pour lui-même (*propter se*), c'est-à-dire pour sa bonté, et qu'il soit aimé par-dessus toutes choses (*super omnia*), c'est-à-dire « *appretiative* » plus que toutes les choses dignes d'être aimées (2). *Caritas est virtus infusa ac summa, per quam Deus propter*

---

(1) Caritas virtutum omnium est suprema et forma earum ac vita et imperatrix, sine qua nihil acceptum est Deo... Sine caritate ceteræ virtutes censentur informes, vivificantur autem, excitantur imperialiterque moventur a caritate, quæ omnium est regina (DION. CARTUS., *Element. theol.*, prop. 152).

(2) Caritas facit Deum diligi tamquam *finem ultimum* et tamquam *summum bonum*, et quia finis ultimus est unus solus, et summum bonum similiter non habet aliquid superius se vel sibi æquale : hinc est quod secundum caritatis legem impossibile est aliquid *plus* Deo vel *æqualiter* ipsi Deo amare. Caritas enim, quia diligit Deum sicut summum bonum, diligit eum *super omnia* ; quia diligit ipsum sicut finem ultimum, diligit eum *propter se*. Quod autem diligitur *propter se* et *super omnia*, diligitur dilectione fruitionis : quod vero *propter aliud* diligitur, diligitur dilectione *usus*. Quum ergo caritatis sit omnia ad Deum tanquam ad finem ultimum referre, sicut *ponderis* est corpus ad locum proprium inclinare, hinc est, quod caritas facit nos Deum plus quam nosmetipsos diligere (S. BONAV., III, dist. 29, q. 2).

suam propriam bonitatem diligitur super omnia (DION. CARTUS., *de virtut. ac vitiis*, l. 2, a. 9). L'amour, au sens propre du mot, est l'inclination qui nous fait vouloir du bien à quelqu'un, qui nous porte à lui procurer du bien. *Quum unumquodque naturaliter velit et appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio, quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est, quod amans ad amatum se habeat sicut ad id, quod est cum eo aliquo modo unum, ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc, quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo* (S. THOM., *c. gent.*, I, 91). Seul, l'amour de bienveillance (*amor benevolentiæ*) est parfait, et cet amour consiste en ceci, que de tout notre cœur nous souhaitons à Dieu tout bien, parce que ses attributs et ses perfections nous y excitent. — Au contraire, l'amour de concupiscence (*amor concupiscentiæ*) ou l'amour d'espérance (*amor spei*) est imparfait, parce qu'il tend à Dieu en tant que Dieu est notre souverain bien, c'est-à-dire le bien dont nous attendons l'éternelle béatitude. Là aussi, Dieu est estimé par dessus toutes choses et préféré à toutes choses comme notre fin dernière (1) ; mais l'imperfection de cet amour vient de cette circonstance qu'ici ce n'est point à Dieu que nous voulons du bien, mais à nous-mêmes. Cet amour n'a point pour motif Dieu, son infinie perfection et sa bonté en elles-mêmes, mais plutôt notre propre avantage, notre bien, notre bonheur. C'est à nous que nous voulons et souhaitons du bien — et ce bien est Dieu comme bien souverain dont la possession peut seule faire notre béatitude (2). *Dilectione amicitiæ illa diliguntur, quibus optatur bonum ; dilectione vero concupiscentiæ illa dicuntur diligi, quæ*

---

(1) Caritas amore concupiscentiæ desiderat Deum *super omnia*, amore vero amicitiæ similiter diligit Deum propter se et *super omnia*. Unde Deum *concupiscit* plus quam aliud bonum, Deo etiam *bonum optat* plus quam habens caritatem optet sibi ipsi (S. BONAV., III, dist. 26, a. 2, q. 3).

(2) *Amare est velle alicui bonum.* Sic ergo motus amoris in *duo* tendit, sc. in bonum, *quod* quis vult alicui, vel sibi vel alii, et in *illud*, cui vult bonum. Ad illud ergo bonum, *quod* quis vult alteri, habetur *amor concupiscentiæ* ; ad illud autem, *cui* aliquis vult bonum, habetur *amor amicitiæ*. Hæc autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiæ, simpliciter et per se amatur ; quod autem amatur amore concupiscentiæ, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri (S. THOM., 1, 2, q. 26, a. 4). — Ad veritatem amoris requiritur, quod bonum alicujus, prout est ejus, velit ; cujus enim bonum aliquis vult, solum, prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur ; sicut qui vult vinum conservari, ut illud bibat, aut hominem, ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem se ipsum (S. THOM., *c. gent.*, I. 91. — Cfr. S. THOM., *Quæst. disp. de spe*, a. 3).

desiderantur (S. Bonav., iii, dist. 28, q. 5). *Amor quidam est perfectus* : perfectus *quidem amor est, quo aliquis secundum se amatur, utputa quum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum.* Imperfectus *amor est, quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem, quam concupiscit. Primus amor pertinet ad caritatem, quæ inhæret Deo secundum se ipsum : sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit* (S. Thom., 2, 2, q. 17, a. 8). Il faut remarquer que si l'amour de concupiscence a quelque chose de défectueux, ce défaut n'est point coupable : l'amour de concupiscence n'exclut pas la bienveillance pour Dieu, mais ce n'est qu'en raison de notre béatitude en Dieu qu'il songe à la glorification de Dieu, fin dernière et absolue de toutes les créatures. L'amour de concupiscence ou amour imparfait se confond avec l'amour bien ordonné de l'homme pour lui-même (1), tandis que l'amour de bienveillance ou amour parfait doit être seul considéré comme la charité proprement dite, comme l'amour de Dieu au sens rigoureux du mot.

D'ordinaire, la charité imparfaite prépare la voie à la charité parfaite, mais elle continue de subsister avec elle (2). *Quantumcumque enim amor sit perfectus in via, est sibi virtus spei conjuncta* (S. Bonav., iii, dist. 26, a. 1, q. 1). Le véritable amour de Dieu n'a pas seulement, ici-bas, son principe dans la foi : il doit toujours être accompagné de l'espérance, aussi longtemps que nous marchons à la lumière de la foi (I Cor., xiii, 13). C'est le propre de la charité et de la charité parfaite de tendre à l'union la plus intime avec Dieu dans le temps et dans l'éternité (3). *Maxima caritas maxime desiderat uniri Deo et habere Deum* (S. Bonav., iii, dist. 26, a. 1, q. 1). Quand l'Apôtre désirait « d'être dégagé des liens du corps pour être avec Jésus-Christ », cet ardent désir venait assurément d'une vive charité (Philipp., i, 23) (4). La perfection de la charité n'exige donc

---

(1) Diligere nos ex caritate non est aliud quam summum bonum nobis optare (S. Bonav., iii, dist. 29, q. 2).

(2) Motus *amicitiæ* est ille, quo quis desiderat Deo placere et servire; motus *concupiscentiæ* est, quo desiderat Deum habere et videre... Amor concupiscentiæ non repugnat amori amicitiæ in caritate : imo quanto magis quis Deum recte desiderat, tanto magis ad honorem ejus anhelat (S. Bonav., iii, dist. 27, a. 2, q. 2).

(3) Objectum benevolentiæ, quamvis propter se ametur, ita tamen amatur caritate, ut simul appetatur conjunctio et unio tali objecto (Suarez, *de carit.*, disp. 1, sect. 2, n. 6).

(4) Desiderium quiescendi cum Christo potest venire ex duplici causa :

point que nous fassions entièrement abstraction de notre propre avantage et de notre salut éternel (Cfr. HUGO A S. VICT., *de sacram.*, l. 2, p. 13, c. 8. — BOUQUILLON, *de virt. theolog.*, n. 405 ad 480).

La charité ne devient donc une vertu vraiment divine qu'autant qu'elle repose sur une chose propre à Dieu et, par conséquent, infiniment parfaite. Le motif particulier, le motif intime de la charité pour Dieu ne peut être une chose distincte de Dieu, une chose finie ou créée : ce doit être Dieu lui-même. Or, comme toutes les perfections de Dieu se confondent en réalité avec l'essence divine, elles constituent un motif suffisant pour la charité parfaite. Il s'ensuit que l'amour appelé « amour de gratitude », c'est-à-dire l'amour inspiré par la reconnaissance peut être et qu'il est d'ordinaire la charité parfaite. Cet amour consiste essentiellement à rendre bienveillance pour bienveillance, amour pour amour. *Sicut beneficium magis in affectu quam in effectu, ita etiam recompensatio magis in affectu consistit* (S. THOM., 2, 2, q. 106, a. 3, ad 5). La vraie reconnaissance cherche à répondre à l'amour désintéressé du divin bienfaiteur — et ce sentiment ne peut être que la charité parfaite pour Dieu. La pieuse considération des bienfaits de Dieu excite cet amour dans le cœur de l'homme. *Diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos* (I JOANN., IV, 19).

En effet, en tant que les bienfaits déjà reçus et ceux dont nous avons la promesse nous révèlent l'infinie bonté de Dieu, son amour et sa miséricorde, ils nous invitent puissamment à aimer ce Dieu moins encore pour ses dons que pour son inépuisable libéralité (1) : or, c'est là la charité parfaite inspirée par

---

vel propter *tædium malorum præsentium* vel propter *contemptum terrenorum* et abundantem *prægustationem cœlestium*. Primo modo est signum *imperfectionis*, non perfectionis, quia sic recusat laborare ; secundo modo est signum *perfectionis*, quia non recusat laborare, sed spiritus tanto amoris Christi desiderio stringitur, quod vix potest inter se et Deum interpositionem corporalis parietis sustinere : unde hoc signum est, quod amat Deum *perfecte* (S. BONAV., III, dist. 29, dub. 6).

(1) Beneficia non sunt proprium motivum amoris, sed causant debitum rependendi amorem benefactori : diligendus enim est ob suam bonitatem tantus benefactor, beneficiaque exigunt, ut amemus illum *propter se*. Gratitudo itaque erga Deum imperat amorem eliciendum ob increatam bonitatem. Quodsi considerentur non tam beneficia quam bonitas tanta benefacientis, jam non itur extra increatam bonitatem Dei, quæ est motivum amoris. Adde beneficia seu communicationem Dei esse rationem quamdam secundariam, quæ nos allicit et provocat ad amorem. Ut tamen amor noster perfectus sit, non tam debet esse propter beneficia quam propter bonitatem et amorem divinum, ex quo nobis communicantur, sic

la reconnaissance. *Dilexi, quoniam exaudiet Dominus vocem orationis meæ* (Ps. CXIV, 1). — *Ad hoc quod aliquis bonum divinum* secundum se *diligat, inducitur ex bonis a Deo provenientibus, quæ sibi quis vult, et ex malis, quæ Deo inhærendo vitat* (S. THOM., *Quæst. disp. de spe*, a. 3). *Secundum dispositionem Deus potest diligi propter aliud, quia sc. ex aliquibus aliis* disponimur *ad hoc quod* in Dei dilectione proficiamus, *puta per beneficia ab eo suscepta vel per præmia sperata vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus* (S. THOM., 2, 2. q. 27, a. 3). Ainsi nous aimons le Seigneur parce qu'il est bon et que sa miséricorde demeure éternellement (Ps. CV, 1).

La perfection de la charité ne dépend pas seulement des motifs qui nous font aimer Dieu : elle dépend aussi de « l'estime » que nous faisons de Dieu. Cette estime doit répondre à la perfection du motif et, par conséquent, elle doit être souveraine ; elle préfère Dieu à tout ce qui est aimable (1). C'est la charité dont le premier et le plus grand des commandements fait une obligation à tous les hommes : aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme et de toutes leurs forces (MATTH., XXII, 37). *Amor Dei* totum cor *possidet, quando excludit omnem* affectum contrarium, *h. e. quod nihil diligatur supra Deum vel æqualiter ipsi Deo, et sic diligit Deum* ex toto corde, *qui diligit eum* propter se et supra omnia. *Hæc totalitas potest haberi per infusionem gratiæ, quæ est expulsiva omnis mortalis culpæ* (S. BONAV., III, dist. 27, a. 2, q. 6).

5. — La charité pure dans son motif et, en même temps, souveraine dans l'estime qu'elle fait de Dieu, constitue le fondement, la racine, l'âme de la contrition parfaite (2). Cette contrition suppose un acte formel et spécial de charité, ou bien

---

ut tunc magis ametur Deus eo, quod tam bonus sit, ut nos dignetur amare, quam proprie ametur propter beneficium (HERINCK, *de carit.*, q. 6, n. 39).

(1) Caritas actualis est actus amicitiæ, quo Deus *propter se* diligitur *ex toto corde* seu (phrasi in scripturis non expressa, patribus tamen et doctoribus usitata) super omnia, i. e. super omne bonum, quod non est Deus, sic ut vi istius amoris malit homo privari omni bono possibili et pati omne malum possibile quam Deum offendere, saltem graviter (PLATELIUS, *de carit.*, n. 373).

(2) In quantum dolor dicitur *displicentia rationis*, sic dico, quod ista displicentia mensuratur secundum quantitatem caritatis. Quantitas autem caritatis in comparatione ad alios amores vindicat sibi dominium in corde, quamdiu est, nec unquam ibi est, nisi sit domina ; unde dico, quod ad hoc quod aliquis habeat caritatem, necesse est quod diligit Deum super omnia ; hoc autem est diligere *super omnia*, quod pro *nullo damno* ve *commodo* velit offendere Deum (S. BONAV., IV, dist. 16, p. 1, a. 2, q. 1).

elle renferme toujours, du moins virtuellement, un acte de charité (1). Conséquemment, pour la perfection de la contrition il faut que le pénitent considère le péché comme le mal de Dieu, comme une injure faite à la Bonté et à l'Amabilité infinies et que, à ce point de vue, il le haïsse et le fuie par dessus toutes choses, parce que le péché déplaît à Dieu à qui le pénitent se soumet maintenant de tout son cœur pour s'attacher à lui à jamais. Dès lors la contrition parfaite est en quelque sorte un acte, un exercice de la charité parfaite : c'est une douleur amoureuse ou un amour douloureux — c'est, relativement au péché commis, une douleur souveraine et inspirée par l'amour. Dans le pécheur qui se souvient de ses fautes la charité parfaite produit nécessairement la contrition parfaite (2), puisque, de sa nature, elle doit l'animer à détester souverainement et à fuir résolument comme le plus grand des maux, par affection pour Dieu, le péché par lequel l'infinie majesté de ce Dieu a été outragée.

6. — La charité parfaite et la contrition parfaite sont des actes tellement liés entre eux, qu'ils se renferment mutuellement et s'appellent l'un l'autre, en tant que la charité contient la contrition virtuelle et que la contrition est la charité virtuelle. Cela permet de comprendre comment et pourquoi, relativement à la rémission des péchés, la contrition parfaite possède la même efficacité que la charité parfaite. Or, la sainte Écriture nous dit avec toute la clarté possible et l'Église enseigne expressément que l'acte de charité parfaite a pour conséquence la justification du pécheur.

Dans l'économie actuelle du salut, la charité parfaite et actuelle est donc incompatible avec l'état de péché : par suite, elle est infailliblement jointe à la rémission du péché. Comme la chaleur du soleil fait fondre la neige, ainsi la charité parfaite ou la contrition inspirée par la charité efface toute souillure du péché mortel. La femme coupable reçoit le pardon de ses nombreuses fautes (l'entier pardon, quant à la coulpe et quant à la peine), en raison et en proportion de son (grand) amour. Il lui

---

(1) Potest aliquando dari contritio perfecta absque *formali* amore Dei, per detestationem perfectam peccati, quæ ratione motivi caritatis *virtualem* Dei amorem super omnia includat (THEOL. MECHLIN., *de sacr. pœnit.*, n. 21. — Cfr. SUAREZ, disp. 4, sect. 2).

(2) Quamvis contritio perfecta non sit ita connexa cum formali amore, ut in nullo casu sine eo dari non possit, propter summam tamen horum actuum affinitatem ita connexa est, ut illum communiter includat, ita ut formalis amor præcedat et determinet ad detestationem peccati (THEOL. MECHLIN., *l. c.*)

est « beaucoup pardonné » parce qu'elle « a beaucoup aimé » le Seigneur (1). *Remittuntur* (ἀφέωνται) *ei peccata multa*, quoniam (ὅτι) *dilexit multum* (Luc., VIII, 47). D'après saint Pierre Chrysologue ces mots du Sauveur prouvent que « la charité purifie de tous les péchés ». « O homme, veux-tu être libéré de ta dette ? Aime ! « *Absolvi vis ? Ama* (S. Chrysol., *serm.* 24). — Celui qui aime son prochain surnaturellement (*diligit*), celui-là est né de Dieu (*ex Deo natus est*) ; il est l'enfant de Dieu et son héritier (I Joann., IV, 7). — Par la vraie charité nous avons la vie surnaturelle, une même vie « avec le Père et son Fils Jésus-Christ ». En effet, celui qui aime Dieu d'un amour de bienveillance et par dessus tout, est, en retour, aimé de Dieu, c'est-à-dire justifié et sanctifié par la communication de la grâce habituelle et par l'habitation spéciale en lui, du Père et du Fils et du Saint-Esprit (Joann., XIV, 21-24). Cette demeure du Père et du Fils dans l'âme par la justification se fait par le don du Saint-Esprit qui répand dans le cœur la charité (Rom., V, 5) et qui fait du corps même des fidèles le temple de Dieu (I Cor., III, 16-17). C'est une proposition condamnée par l'Église, que la charité qui est l'accomplissement de la loi (Rom., XIII, 10) n'est pas toujours jointe à la rémission du péché mortel (Denzinger-Stahl, n. 912).

7. — Entre Dieu et l'homme justifié règne l'amitié la plus noble et la plus confiante, qui se manifeste par la communication mutuelle de tous les biens. Pour renouer cette amitié avec l'homme par le don de la grâce habituelle, Dieu veut que, là où la réception d'un sacrement ne vient pas servir de complément, le pécheur pose, formellement ou virtuellement, un acte d'amour de bienveillance, un acte de cette charité qui aime Dieu pour lui-même, pour sa bonté et sa beauté infinies (2). *Caritas amantem in amatum transformat et amborum volunta-*

---

(1) Quid, fratres mei, esse dilectionem credimus nisi ignem ? Et quid culpam nisi rubiginem ? Unde nunc dicitur : « *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum* ». Ac si aperte diceretur : Incendit plene peccati rubiginem, quia ardet valide per amoris ignem. Tanto namque amplius peccati rubigo consumitur, quanto peccatoris cor magno caritatis igne concrematur (S. Greg. M., l. 2, *hom.* 33, n. 4).

(2) Conveniens est, ut, qui avertit se a Deo ex amore alicujus creaturæ, amicitiam ejus secluso sacramenti privilegio non recuperet, nisi per amorem ad Deum se convertat, qualis conversio non habetur per attritionem. — Ex natura rei nulla videtur sufficiens dispositio ad habitum gratiæ, quæ non sit sufficiens ad habitum caritatis : sed nullus peccati dolor ex alio quam caritatis motivo elicitus ex natura rei seu secluso sacramenti privilegio est sufficiens dispositio ad habitum caritatis (Platelius, *de sacr. pœnit.*, n. 529).

tem facit conformitate quadam volendi atque volendi eamdem : unde amicus dicitur alter ego (DION. CARTUS., *de contempl.*, l. 3, a. 25). Celui qui s'élève à un acte de charité parfaite reçoit aussitôt la charité habituelle et, du côté de Dieu, la rémission de toute sa dette. Telle est la prérogative de la charité, parce qu'elle est l'acte le plus excellent que le pécheur puisse faire, avec le secours de la grâce, pour se rendre Dieu favorable et rentrer dans sa parfaite amitié, fruit de la réconciliation (1). *Multo facilius est credere summæ veritati propter se et super omnia, quam ipsam propter se et super omnia diligere et ei soli adhærere et omnia propter eam contemnere. Et quia* hoc est maximum, quod homo possit Deo impendere, *et hoc facit ipsa caritas, ideo* primo *et* principaliter *vindicat sibi* merendi efficaciam (S. BONAV., III, dist. 27, a. 2, q. 1).

La vertu justifiante, originellement propre à l'amour de bienveillance pour Dieu, à la charité des « enfants », devient aussi le privilège de la contrition, mais seulement de la contrition qui suppose ou renferme un acte de charité parfaite, en tant qu'elle a dans cette charité son motif propre et son principe (2). « Lorsque tu chercheras le Seigneur ton Dieu, tu le trouveras, si toutefois tu le cherches de tout ton cœur et dans toute l'affliction de ton âme » (DEUTER., IV, 29) (3). Mais quoi que l'homme en état de péché puisse faire, avec le secours des grâces actuelles,

---

(1) Ratio, quare caritas excellentior est aliis virtutibus, est, quia maxime nos efficit *deiformes*, tum ratione liberalis exhibitionis, tum ratione conformis unitionis, tum ratione finalis quietationis. — Ratione *liberalis exhibitionis* : quia sicut Deus ex amore tribuit omnia dona, sic caritas liberaliter exequitur omnia obsequia et mandata. — Ratione *conformis unitionis :* quoniam, sicut Pater et Filius nectuntur nexu amoris et uniuntur, sic homo, per caritatem adhærendo Deo, efficitur unus spiritus. — Ratione *finalis quietationis* : quia, quum amor sit pondus, facit in Deum tendere et in Deo quiescere, sic ut corporalia per sua pondera in propriis locis situari habent et stabiliri (S. BONAV., III, dist. 27, a. 2. q. 1).

(2) Sæpe quidem amor Dei præcedit contritionem et illam imperat, sed non videtur id necessarium, et satis est, quod Deus per ipsum contritionis actum diligatur, ad hoc ut contritio dicatur dolor de peccatis propter Deum summe dilectum (PLATELIUS, *de sacr. pænit.*, n. 572).

(3) In prioribus verbis significari videtur dilectio, in posterioribus pœnitentia, quæ ex amore habet valorem suum et quod sit simpliciter super omnia (SUAREZ, disp. 4, sect. 2, n. 2). — *Quum quæsieris Dominum Deum tuum, invenies eum*, h. e. dum per veram contritionem invocaveris misericordiam Dei, exaudieris ; *si tamen toto corde quæsieris eum*, i. e. integrâ fide intellectus et fervida affectione voluntatis totisque viribus, *et tota tribulatione animæ tuæ*, h. e. cum omnimoda afflictione pœnitentialis doloris et cum salubri tristitia ac bona formidine (DION. CARTUS., *in Deuter.*, c. 4, v. 29).

— la contrition parfaite elle-même reste toujours en soi une compensation insuffisante pour la dette du péché et ne peut, par conséquent, mériter le pardon de la faute « *de condigno* », mais seulement « *de congruo* ». Dès lors, la justification est toujours un don de la miséricorde divine qui n'est point mérité au sens propre du mot (1). « Nous sommes justifiés gratuitement (δωρεάν, *gratis*) par la grâce de Dieu, par la rédemption qui est en Jésus-Christ » (Rom., III, 24). *Gratis autem justificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur* (Trid., sess. 6, cap. 8). C'est par pure bonté que Dieu se tient pour satisfait quand le pécheur excite en lui-même la charité et la contrition parfaite ; c'est par pure bonté que Dieu regarde ces actes comme une disposition dernière, comme une réparation du péché suffisante pour obtenir infailliblement la grâce sanctifiante.

La disposition positive établie par Dieu et d'après laquelle, seul, un acte de charité ou de contrition parfaites entraîne de la part de Dieu, *ex opere operantis* c'est-à-dire en dehors du sacrement, la rémission des péchés, a d'ailleurs son fondement dans la nature des choses. En effet, le désordre moral renfermé dans la faute ne peut être réparé du côté de l'homme que par la contrition parfaite. Le péché est essentiellement une « aversion » (*aversio*), un éloignement de Dieu et une « conversion » (*conversio*) vers la créature. Quand l'homme pèche, il se détourne de Dieu, il se sépare de Dieu, il s'éloigne de Dieu en tant que fin dernière et surnaturelle ; il préfère pratiquement au Créateur un bien créé, en quoi il fait injure à Dieu, qui est le Bien suprême et souverainement aimable. Le pécheur doit considérer son péché et le détester comme le mal de Dieu et, par conséquent, comme le mal le plus grand absolument, pour que sa conversion soit parfaite, c'est-à-dire pour que son cœur se détache entièrement de la créature et se retourne vers Dieu

---

(1) Statuit Deus certas ad gratiam adoptionis obtinendam dispositiones, inter quas amor Dei vel contritio in peccatore sit *ultima*, ita ut illa posita eodem momento condonentur omnia peccata, ornetur anima dono gratiæ, detur Spiritus Sanctus et per Spiritum adoptio divinæ filiationis. Non erant illi actus, amor inquam et contritio, *ullo modo digni* tantis bonis, sed aptior ad illa bona dispositio ex parte hominis esse non poterat, quo fit ut talis dispositio in Scriptura dicatur digna (Matth., III, 8). Dum enim homo per auxilium gratiæ facit, quod in se est, Deus acceptat tanquam dignum et sua benignitate supplet, statuendo, ut talia dona ad præsentiam talis dispositionis etiam quantumvis magno peccatori donentur (Lessius, *de perf. divin.*, l. 12, c. 27, n. 94).

comme sa fin dernière. Or, cette conversion ne peut exister que par la contrition parfaite (1), parce que, seule, la contrition parfaite déteste le péché comme le mal de Dieu et au point de vue sous lequel le péché est absolument le mal le plus grand et, dès lors, le plus digne d'être détesté. Tant que l'amour de bienveillance ou d'amitié n'est pas le principe de la contrition, la malice du péché n'est point encore haïe selon sa nature essentielle, c'est-à-dire selon qu'elle le mérite en tant que mal de Dieu. Seule la charité parfaite est simplement et absolument souveraine ; seule, aussi, la contrition parfaite a les mêmes qualités, parce que, seuls, ces deux actes s'appuient sur le motif le plus excellent.

8. — Toute charité et contrition parfaite a ce privilège (2) d'attirer toujours et infailliblement la miséricorde de Dieu sur le pécheur et de produire la rémission des fautes, même avant la réception du sacrement. La perfection dont il s'agit ici n'est point une question de degré, une qualité accidentelle de la charité et de la contrition : il s'agit de la nature même de ces deux actes. Nous disons ici charité et contrition parfaites par opposition à la charité et à la contrition imparfaites qui en sont essentiellement distinctes. La perfection essentielle de la charité et de la contrition consiste en ce que toutes deux sont produites par le motif le plus noble et sont, en conséquence, « simplement » souveraines *appretiative*. Pour que cette perfection existe, il n'est donc nullement nécessaire que ces actes ou ces affections possèdent un degré déterminé de ferveur, qu'ils durent plus ou moins longtemps. Ces éléments n'appartiennent pas à la substance de l'acte de charité ou de contrition : ils sont, ici comme pour les autres actes de vertu, une perfection acci-

---

(1) *Contritio* per se et ex natura sua habet incompossibilitatem cum peccato ob *perfectam*, quam importat, conversionem ad Deum finem ultimum, a quo peccatum avertit : unde etiam sacramento non conjuncta peccata excludit. *Attritio* autem non importat eam conversionem, sed amorem sui, ex quo timet pœnam et dolet de reatu : unde per se sive ex propriis nequit perducere ad peccatorum remissionem, nisi adjuncto favore divinæ misericordiæ, quæ tamen hoc beneficium susceptioni sacramenti alligavit (SALMANT.. disp. 7, dub. I, n. 66).

(2) Ex concilio Trid. (*sess*, 14, c. 4) *omnis* contritio caritate perfecta reconciliat hominem Deo ante realem sacramenti susceptionem : atqui *omnis* contritio concepta ex amore Dei super omnia dilecti est contritio caritate perfecta : nam habet totam essentiam caritatis veræ et simpliciter ac proprie dictæ, consistentem in summa appretiatione et motivo amoris omnium perfectissimo. Ergo *omnis* contritio concepta ex amore Dei super omnia propter se dilecti reconciliat hominem Deo ante sacramenti susceptionem (ANTOINE, *de sacr. pœnit.*, c. 2, a. 5, § 2).

dentelle (1). Celui qui s'attache à Dieu à cause de son infinie bonté, celui qui préfère Dieu à tout bien fini, à toutes les choses créées — et qui, par ce motif, hait le péché comme le plus grand des maux et est résolu à tout perdre, à tout souffrir plutôt que d'offenser Dieu grièvement — celui, disons-nous, qui a cette contrition inspirée par la charité est infailliblement justifié alors que son cœur demeurerait entièrement sec (2). *Minima caritas plus diligit Deum quam cupiditas millia auri et argenti* (S. Thom., 3, q. 70, a. 4). Toute contrition, qui a son principe dans l'amour de bienveillance et qui emprunte à cet amour sa perfection essentielle, réconcilie aussitôt l'homme avec Dieu (Trid., sess. 14, cap. 4). L'Église ne demande point ici, pour motif de la contrition justifiante, une charité fervente, sensible, intense à tel degré ; elle demande la charité au sens propre du mot, un amour de Dieu (*caritas*) qui possède tous les caractères essentiels de la véritable charité (3). *Veræ contritionis ea vis est, ut illius beneficio omnium delictorum veniam statim a Domino impetremus* (Cat. Rom., p. 2, c. 5, q. 30).

9. — Si l'on s'est bien pénétré des principes que nous venons d'exposer relativement à l'essence et à la vertu justifiante de l'acte de charité et de contrition parfaite, il n'est pas besoin de réfuter en détail certaines opinions qui eurent cours surtout au XVIIe et au XVIIIe siècles sous l'influence du jansénisme. Elles

---

(1) Omnis amor, quo vere Deus *propter se* diligitur *super omnia*, est actus caritatis perfectæ quoad essentiam, quum ejus *essentia* in eo consistat, quod Deus *propter se super omnia* diligatur, hæcque *essentialis perfectio* sufficit ad justificationem : *intensio* autem actus caritatis est tantum *perfectio* ejus *accidentalis*, a qua proinde non debet pendere vis, quam habet actus caritatis ad justificandum. Contritio autem, licet remissa, vere est, ut suppono, propter Deum super omnia dilectum (Platelius, *de sacr. pœnit.*, n. 557). — Contritio, quantum est ad effectum justificationis producendum, non exigit nec moram nec temporis extensionem (Rosignolus, *de pœnit.*, p. 1, q. 3, a. 1, assert. 5). — Sicut justus eodem instanti, quo peccat, justitiam amittit, sic peccator eodem instanti, quo conteritur, justitiam acquirit (Mastrius, disp. 5, q. 5, a. 2, n. 109).

(2) Quantumcumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet (*Suppl.*, q. 5, a. 3).

(3) Trid. sess. 14, cap. 4 simpliciter asserit contritionem Deo reconciliare, priusquam sacramentum actu suscipiatur, quando *caritate perfecta est*. Non dicit, quando *intensa* caritate perfecta est, sed *simpliciter* caritate, h. e. quando est ex motivo caritatis. Clarum enim est concilium ibi distinguere contritionem perfectam ab imperfecta non penes majorem aut minorem *intensionem* doloris, sed penes *motivorum* diversitatem, et eam perfectam dicere, quæ nititur motivo caritatis, eam autem imperfectam, quæ pro motivo habet aut turpitudinem peccati aut metum gehennæ (Platelius, *de sacr. pœnit.*, n. 552).

sont aujourd'hui universellement rejetées, comme elles le méritent; non seulement elles ne reposent sur aucun fondement scientifique, mais encore elles ne peuvent être que désastreuses dans la pratique, comme c'est toujours le cas pour le rigorisme. — D'après certains théologiens, en effet, toute contrition inspirée par la charité et souveraine *appretiative* n'avait point la vertu de justifier : il fallait en outre une charité ou une contrition se manifestant par une ferveur ou une ardeur spéciale, par une souveraine intensité dans la douleur — une charité ou une contrition qui durât plus longtemps et fût éprouvée (1) — ou qui fît abstraction complète de tout avantage personnel. Pareilles exigences sont aussi exagérées que peu fondées en raison: elles enlèvent à la doctrine de l'Église sur l'efficacité de la charité ou de la contrition parfaite son caractère consolant; elles étaient bien propres à décourager le pécheur en le détournant de s'exciter fréquemment à la contrition parfaite. La redoutable conséquence d'un tel rigorisme devait être d'égarer les fidèles, de paralyser leurs efforts pour le salut (2), de les empêcher d'arriver jamais à la paix de l'âme. *Profecto absurdum et alienum a divina benignitate videtur, ut eam medicinam instituerit, in qua pacem animi ac tranquillitatem nullam inveniamus* (Bellarm., l. 2, c. 11).

Une douleur aussi vive et amère que possible est certainement chose fort désirable, parce qu'elle ne contribue pas peu à la rémission entière des peines temporelles dues au péché. Le pénitent doit donc s'efforcer d'exciter en lui une contrition « intensive » (3). *Dolor non tantum habet oppositionem ad culpam,*

---

(1) Negamus contritione et dilectione Dei propter se, nisi vehemens sit atque accensa, peccata semper dimitti (Berti, *de theol. discipl.*, l. 34, c. 4. — Cfr. Juenin, *de pœnit.*, q. 4, c. 4).

(2) Præcepta Dei debent esse talis conditionis, ut facile sit homini cognoscere probabiliter se illa adimplere vel transgredi : alias semper esset animus anxius innumerisque scrupulis obnoxius, quod maxime derogat suavitati divinæ providentiæ et animarum saluti. Sed si præceptum caritatis obligaret ad diligendum Deum super omnia *intensive*, vix posset homo formare assensum probabilem de adimpletione vel transgressione illius, quia quantitas *intensiva* nostrorum actuum difficillime a nobis percipitur et præcipue adæquata possibilitati virium (Salmant., *de carit.*, disp. 3, n. 18).

(3) Remissio peccatorum potest considerari vel quantum ad *culpam* vel quantum ad *pœnam*. In priori consideratione non requiritur certus summus aut determinatus gradus intensionis in dolore, sed hic secundum speciem in quolibet gradu sufficit. In secunda autem consideratione non semper prædictus dolor sufficit ad luendam pœnam atque ideo nec ad perfectam et consummatam peccatorum remissionem : quippe ablata

sed ad sequelas *et* pronitates peccati, *quæ quodam modo* doloris intensione *in nobis remittuntur paulative et expelluntur, prout dolor est purior et intensior* (S. BONAV., IV, dist. 16, p. 1, a. 4, q. 1).

10. — La charité et la contrition parfaites justifient toujours et sans exception, et non pas seulement dans les cas extraordinaires ou dans les cas de nécessité, alors que le sacrement ne peut être reçu (1). Cette justification infaillible a sa raison dans la disposition établie par Dieu et dans sa promesse. En effet, bien que la contrition inspirée par la charité soit, dans son essence, la conversion la plus parfaite de l'homme, elle ne constitue point un mérite proprement dit relativement à la rémission des péchés : cette rémission est toujours un bienfait spécial, un don miséricordieux de la bonté divine. *Donum fac remissionis — ante diem rationis* (*Dies iræ*). D'autre part, cette disposition parfaite des sentiments du pénitent n'est pas une simple condition pour recevoir la grâce de la justification : elle a, sous ce rapport, une certaine causalité, en tant qu'elle fonde du moins un droit équitable à la rémission de la dette de la part de Dieu. Elle contribue positivement à la justification, parce qu'elle est la disposition dernière et suffisante de l'âme pour la réception de la grâce sanctifiante, parce qu'elle rend l'âme capable de cette grâce et que, de cette manière, elle obtient (*impetrat*) de Dieu le pardon des péchés et l'infusion de la grâce : elle les mérite au sens large du mot (*de congruo*).

L'acte de charité ou de contrition parfaite n'est donc point la cause formelle de la justification. L'unique cause formelle, la cause proprement dite (*unica causa formalis*) est la grâce habituelle, la charité habituelle qui reste un don de Dieu.

---

macula peccati remanere solet reatus ad pœnam temporalem satis ingentem, pro qua luenda necessarius sit vehemens ac frequens dolor cum gemitibus, lacrymis ac pœnalitatibus sensibilibus, easque pœnitentias vocamus. Quas et earum intensionem consulunt Scripturæ et patres, ut *perfectam* consequamur peccatorum remissionem ; videlicet quantum ad *culpam* et *pœnam*, sed minime docent hæc requiri ad dolorem requisitum et sufficientem pro sacramento nec ad veram contritionem extra illud, ad quam sequatur remissio peccatorum quantum ad *culpam* (SALMANT., disp. 7, dub. 2. n. 74).

(1) Contritio perfecta non tantum in casu necessitatis, sed *semper* hominem Deo reconciliat, antequam sacramentum actu recipiatur (COLLET, p. 2, c. 4, n. 312). ESTIUS, entre autres, soutient l'opinion contraire. An certus sit aliquis gradus intensionis, ad quem quum pertigerit contritio vel dilectio Dei in catechumeno vel pœnitente, perpetua lege conjunctam habeat remissionem peccatorum, incertum est, imo non apparet (ESTIUS, IV, dist. 17, § 2. — Cfr., en sens contraire, ROSIGNOLUS, p. 1, q. 3, a. 3. PLATELIUS, *de sacr. pœnit.*, n. 531).

11. — Conformément à la nature même des choses et aux promesses divines, la charité et la contrition parfaites étaient, avant le christianisme, la disposition prochaine et suffisante pour recevoir infailliblement la grâce sanctifiante. *Et ante sacramenta N. L. pœnitentibus Deus peccata remittebat* (S. Thom., 3, q. 6, a. 6). Sous le Testament Nouveau, la contrition parfaite n'a point perdu son efficacité, mais elle ne peut l'exercer qu'autant que, pour les pénitents qui ont déjà été baptisés, elle renferme le désir de recevoir réellement le sacrement de la Pénitence (1). *Docet præterea (synodus), etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam* (Trid., sess. 14, cap. 4). Pour les chrétiens tombés dans le péché, c'est le sacrement de la Pénitence et non la contrition parfaite qui constitue le moyen ordinaire, le moyen établi par Jésus-Christ afin de recouvrer l'état de grâce. Le désir sérieux de se soumettre, en temps voulu, au pouvoir des clefs par la confession de ses péchés (*confessio saltem in voto et suo tempore facienda* — Trid., sess. 6, cap. 14) est maintenant contenu dans toute contrition parfaite par cela seul que cette contrition ne peut exister sans la volonté résolue de remplir tous les préceptes divins et de recourir en temps voulu à tous les moyens nécessaires au salut (2). Si la confession est omise plus tard, alors qu'elle est possible et prescrite, la grâce justifiante acquise par la contrition parfaite est perdue par cette omission d'un précepte qui oblige *sub gravi*, comme celui de la confession (3). *Ubi deest facultas, Deus re-*

---

(1) Actus caritatis perfectæ et contritio illum continens dicuntur non justificare nisi cum *voto sacramenti*, quia per talem actum non confertur justificatio *nisi intuitu sacramenti*, cujus desiderium ac propositum saltem implicitum ac virtuale continet, et nisi cum speciali ac directa obligatione illud suscipiendi pro iisdem peccatis jam remissis (Antoine, *de sacr. pœnit.*, c. 2, a. 5, § 4).

(2) Licet peccator possit media contritione justificari, antequam ad sacramentum pœnitentiæ accedat, secus autem absque *voto* sive *proposito* illud suscipiendi tempore debito. Foret autem superfluum tale sacramentum, si contritio justificaret cum omnimoda ab eo independentia, sed res aliter contingit : quia contritio importat secundum se et in omni statu propositum adhibendi media pro salute necessaria, quorum unum ex Christi institutione pro præsenti statu est confiteri peccata gravia legitimo hujus sacramenti ministro (Salmant., disp. 7, dub. 1, a. 65).

(3) Divini mandati obligatio facit, ut intentio sine operibus non sufficiat, quum se offert opportunitas et facultas. Mandata enim Dei non solum obligant ad *volendum*, sed etiam ad *faciendum*, et ideo qui non implet

putat sufficiens ad impetrandum ipsum votum, *et ubi adest, antequam perveniat ad opus, reputat conveniens ad obtinendum gratiam. Nec tamen frustra confitetur; si enim pro loco et tempore non confiteretur*, verum votum *non esset aut esse desisteret, si prius esset* (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 1, dub. 1). *Quoniam confessio est peccantibus imposita, impossibile est aliquem justificari, qui non habeat confessionem in* facto *vel in* proposito (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 1, a. 1, q. 4).

12. — Il va de soi qu'un acte formel de contrition parfaite, qui a déjà pour conséquence la justification *ex opere operantis*, peut encore être efficace *ex opere operato* comme partie constitutive du sacrement — et, en même temps, former une disposition excellente pour recueillir plus abondamment les fruits ou les grâces du sacrement.

§ 16. — La contrition imparfaite, comme disposition à recevoir avec fruit le sacrement de la Pénitence.

1. — Une contrition véritable, surnaturelle est, à un double titre, nécessaire pour la réception de notre sacrement — d'abord, afin que le sacrement existe en tant que sacrement; puis, afin que le sacrement valide produise aussi la grâce de la rémission des péchés en celui qui le reçoit. La contrition appartient à l'essence du sacrement, parce que le récit ou l'exposé des fautes ne devient une accusation que le pénitent fait de lui-même qu'en étant jointe à la contrition du cœur, et que, sans cette accusation, la sentence du prêtre demeure entièrement inefficace, c'est-à-dire invalide (1). Où manquent le sentiment intérieur de pénitence, et un cœur se détachant du péché pour se tourner vers Dieu, la remise de la dette du péché ne peut être obtenue dans le sacrement et par le sacrement.

Ce double rôle — être partie constitutive du sacrement et,

---

divina mandata, quum possit, potius meretur iram; quam mereatur gloriam (S. Bonav., ii, dist. 40, a. 1, q. 3).

(1) Quum hoc sacramentum institutum sit per modum *judicii*, in quo pœnitens comparatur ut reus, oportet peccatorum confessionem (quam nemo negat requiri essentialiter ad sacramenti valorem) esse de peccatis *accusationem* : ubi autem nullus adesset *dolor*, non esset de peccatis accusatio, sed historica quædam et simplex illorum relatio : requiritur ergo *aliquis dolor*, qui sit sacramenti *pars* et absque illo nequit ejus *valor* consistere (Salmant., disp. 7, dub. 1, n. 2).

en même temps, une disposition pour recevoir la grâce du sacrement — il est évident que la contrition parfaite le remplit excellemment : mais puisqu'en elle-même, c'est-à-dire avant la réception effective du sacrement, elle produit la justification du pécheur, elle ne peut être regardée comme nécessaire, soit pour recevoir dignement le sacrement de la Pénitence, soit pour la simple validité du sacrement. Le but spécial de notre sacrement, son but par excellence, est de délier, par sa propre vertu (*ex opere operato*), les liens du péché qui enserrent encore l'âme, d'ouvrir ainsi les portes du ciel, de rendre la vie aux membres de Jésus-Christ morts par le péché. Or, il est manifestement impossible de demander, pour la réception du sacrement de la Pénitence, une disposition si parfaite que les effets, que ce sacrement est tout particulièrement destiné à causer, sont toujours infailliblement produits avant la réception du sacrement. Admettre que, pour se confesser dignement et validement, il faut la contrition parfaite, c'est-à-dire une contrition qui justifie par elle-même, ce serait admettre cette contradiction, que le pouvoir de pardonner les péchés confié à l'Église ne pourrait s'exercer efficacement en aucun cas et que, par conséquent, notre sacrement n'atteindrait jamais son but spécial (1). Le sacrement de la Pénitence a été institué par Notre Seigneur Jésus-Christ pour réconcilier avec Dieu les fidèles autant de fois qu'ils tombent dans le péché après le Baptême (*sacramentum pro fidelibus ipsi Deo reconciliandis a Christo institutum* — TRID., sess. 14, cap. 1) — pour rétablir la paix et les relations d'amitié entre Dieu et l'homme coupable. *Evidenter absurdum est sacramentum in re a Christo ad fideles Deo reconciliandos institutum nunquam reconciliare, imo nec reconciliare posse, sed semper supponere et exigere jam reconciliatos, exigendo aliquid, quod ante ejus formam et priusquam perficiatur, semper justificet* (ANTOINE, *de sacr. pœnit.*, c. 2, a. 8, § 1). Lors donc qu'il s'agit des conditions nécessaires (2) pour bien recevoir le sacrement, il ne peut

---

(1) Si sacramentum hoc requirit contritionem ex caritate vera et proprie dicta conceptam ideoque semper justificantem, sacerdotes nunquam poterunt peccata remittere : nam semper necessario ante illorum absolutionem jam remissa esse debebunt ac proinde sacerdotalis absolutio nunquam peccata remittere poterit. — Item alioquin sacramentum pœnitentiæ jam non erit sacramentum mortuorum, sed vivorum, quod repugnat sensui ecclesiæ (ANTOINE, *de sacr. pœnit.*. c. 2, a. 8, § 1).

(2) Les interminables controverses des théologiens, leurs querelles passionnées, surtout au XVIIe et au XVIIIe siècles, ont extrêmement embrouillé cette question de la contrition requise pour le sacrement de la Pénitence. Cfr. le décret d'Alexandre VII, du 5 mai 1667, dans DENZINGER

être question que d'une contrition moins parfaite, c'est-à-dire de la contrition appelée « imparfaite » (*attritio*) — et nous devons nous demander tout d'abord quelles propriétés elle doit réunir pour disposer encore suffisamment le pénitent à obtenir la grâce sacramentelle de la justification.

2. — Tous les éléments ou caractères que nous avons étudiés plus haut (intérieure, surnaturelle, universelle, souveraine) et qui appartiennent à l'essence de toute contrition véritable et salutaire, doivent évidemment se retrouver dans la contrition imparfaite (*attritio*) pour qu'elle dispose suffisamment le pénitent à recevoir la grâce sacramentelle de la justification. « Imparfaite », cela veut dire seulement que, dans la contrition dont il s'agit, il manque la caractéristique essentielle à la contrition parfaite, c'est-à-dire l'amour de bienveillance comme objet formel, et que, par suite, la contrition imparfaite ne peut conduire à la réconciliation avec Dieu, si elle n'est jointe au sacrement (1). L'imperfection de la contrition vient essentiellement de l'imperfection du motif : or, il faut regarder comme imparfaits tous les autres motifs (ou vertus) qui se distinguent de la charité parfaite, c'est-à-dire de l'amour filial pour Dieu, de l'amour d'amitié, puisque, bien certainement, aucune autre vertu ne saurait égaler cette charité sous le rapport de la valeur morale. *Nihil supereminentius in Scriptura Sancta inveniri potest quam caritas... supereminentissimum locum caritas obtinet* (S. Aug., *in Ps.* CIII, serm. 1, n. 9). C'est donc avec raison qu'on appelle « impar-

---

Stahl, n. 1017. — Tantæ molis est præsens disceptatio ; tot hinc et inde scopulis obsita, tot tamque aversis secta semitibus, quas alii ad metam dùcere feliciter, alii ad præcipitium trahere bono, ut videtur, utrique animo conclamant, hæreat ut vel a limine incertus viator satiusque judicet eos e portu intueri, qui fragilem audentiores truci committunt pelago ratem, quam iisdem se itineris procellosi socium adjungere (Collet, *de pœnit.*, p. 2, c. 4). Aujourd'hui, la controverse s'est calmée puisque personne n'exige plus, comme nécessaire pour la confession, une contrition naissant de la charité parfaite. Quant à cette question : Un autre amour doit-il être joint à l'attrition pour la réception du sacrement de la Pénitence, et quel est cet amour ? les théologiens sont divisés d'opinion plutôt dans les expressions que dans la réalité (Cfr. Antoine, *de sacr. pœnit.*, c. 2, a. 7. Munier, *de sacr. pœnit.*, n. 164-172).

(1) Ut vi pœnitentiæ remittantur mortalia extra sacramentum, non sufficit attritio sive dolor de peccato admisso propter metum gehennæ aut jacturam æternæ beatitudinis aut turpitudinem istius peccati. — Neque ad id extra sacramentum sufficit dolor conceptus ex motivo aut religionis aut obedientiæ aut pœnitentiæ, ut est virtus specialis, sed necessario requiritur, ut sit ex motivo caritatis sive ut sit perfecta contritio, ita ut attritio quocumque alio ex motivo concepta nunquam ad id sufficiat (Platelius, *de sacr. pœnit.*, n. 528, 529).

faite » toute contrition dont le motif n'est point Dieu lui-même, Dieu aimé pour lui-même et par dessus toutes choses. Sans doute, une contrition inspirée par d'autres motifs peut être assez efficace pour exclure entièrement la volonté de pécher ; mais elle ne considère pas le péché comme le mal le plus grand, comme le souverain mal, et, dès lors, elle ne le déteste pas pour la raison la plus importante, pour le motif qui doit le rendre surtout haïssable. Si le péché mérite d'être haï, c'est surtout, en effet, parce qu'il est en opposition avec l'infinie amabilité de Dieu, notre souverain bien — c'est-à-dire parce qu'il est le mal de Dieu (1). A ce point de vue, qui nous montre le péché sous son aspect le plus odieux, la faute est détestée par un motif de charité proprement dite et il en résulte que, seule, cette contrition possède la vertu justifiante avant la réception du sacrement et en dehors du sacrement (2).

3. — Tandis que la contrition parfaite, la contrition qui justifie par elle-même, ne peut avoir pour motif qu'un souverain amour de bienveillance pour Dieu, un certain nombre de motifs (3) plus ou moins nobles produisent une contrition imparfaite, c'est-à-dire une contrition qui, pour justifier, doit être unie au sacrement. Toutefois, ces motifs peuvent se ramener à deux

---

(1) Odium, quod importatur a contritione, non est odium qualecumque peccati, sed quatenus est malum et offensa Dei — ergo est odium caritatis (MASTRIUS, disp. 5, q. 5, a. 1, n. 95).

(2) Des théologiens de valeur (par ex. MASTRIUS, disp. 5, q. 5, a. 1, n. 92 ; AVERSA, q. 3, sect. 6) ont admis comme probable qu'une contrition inspirée par le motif de la vertu de justice, de reconnaissance ou d'obéissance envers Dieu ou de religion justifie avant la réception du sacrement. Cette opinion, que Vasquez appelait déjà « erronée » (q. 85, a. 2, dub. unic., n. 45), est depuis longtemps rejetée comme insoutenable. Quamvis dolor de peccatis vel ex motivo religionis vel obedientiæ vel pœnitentiæ, ut est virtus specialis, sit vera pœnitentia et conversio ad Deum, non est tamen sufficiens ratio extra sacramentum ad remissionem peccatorum, quia ista conversio non est satis perfecta, eo quod non sit ex motivo caritatis. Ac proinde dicendum non omni veræ pœnitentiæ neque omni conversioni ad Deum promissam esse extra sacramentum peccatorum veniam, sed tantum illi, quæ est ex motivo caritatis. Quamvis enim Tridentinum (sess. 14, c. 4) vim justificandi extra sacramentum *explicite* tantum deneget attritioni conceptæ ex motivo turpitudinis peccati aut metu gehennæ, *implicite* tamen vim istam etiam denegat omni attritioni sive omni dolori ex alio quam e caritatis motivo prodeunti ; ibi enim attritionem opponit contritioni conceptæ ex motivo caritatis extra sacramentum justificanti ac proinde intelligi debet de qualibet attritione sive de quolibet dolore, qui non est ex caritatis motivo (PLATELIUS, *de sacr. pœnit.*, n. 529, 530. — Cfr. surtout LUGO, disp. 5, sect. 1).

(3) Hæc motiva inferiora sunt plura et subinde fundant plures ac diversas attritiones (SALMANT., disp. 7, dub. 1, n. 3).

classes ou groupes indiqués par le Concile de Trente (sess. 14, c. 4). Au fond, le principe commun (1) de tous les motifs d'attrition est l'amour imparfait pour Dieu, l'amour de concupiscence, ou la charité bien ordonnée pour soi-même, amour se manifestant surtout par la préoccupation du salut. *Motivum principale et ultimatum salutaris attritionis est motivum* spei theologicæ, sc. *ipse Deus ut summum bonum nostrum super omnia amandus amore concupiscentiæ ob bona futuræ et præsentis vitæ ab eo sperata, et* timoris oppositi, *quo nimirum timemus eum offendendo ejus erga nos bonitatem, benevolentiam, beneficentiam a nobis avertere* (Sporer, *de sacr. pænit.*, a. 230). Et ainsi la contrition imparfaite, surtout à ses degrés les plus élevés, dispose progressivement à la contrition parfaite. Timor *et* spes *derivantur ex* imperfecto Dei amore. *Propter hoc in via generationis et temporis sicut timor præcedit caritatem et introducit ad ipsam, ita etiam spes introducit ad caritatem, dum aliquis per hoc quod sperat se aliquod bonum a Deo consequi ad hoc deducitur, ut Deum propter se amet* (S. Thom., *Quæst. disp. de spe*, a. 3).

4. — D'ordinaire (*communiter*) la contrition imparfaite est produite ou par la considération de la laideur du péché (*ex turpitudinis peccati consideratione*) ou par crainte de l'enfer et des autres châtiments (*ex gehenna et pænarum metu* — Trid., sess. 14, cap. 4). Évidemment, cette indication des motifs d'attrition ne les renferme point tous : on a simplement voulu signaler les plus ordinaires et, dès lors, ceux qui se rencontrent le plus souvent dans la conversion des pécheurs. En même temps on désigne ainsi les deux principaux points de vue sous lesquels on peut grouper les divers motifs de contrition dont il s'agit ici (2). En

---

(1) Omnes aliæ affectiones ad *amorem* et *timorem* possunt reduci. Omnis enim affectio aut est respectu *boni* aut respectu *mali* : et si respectu boni, reducitur ad amorem : si respectu mali, reducitur ad timorem. Unde istæ duæ affectiones dicuntur tenere principatum inter alias quia maxime habent rationem *motivi*, una inclinando ad bonum, altera in retrahendo a malo, et propterea magis competit iis ratio *radicis* quam affectionibus aliis. Et si tu objicias, quod tunc non deberet esse nisi *una* radix, quia timor reducitur ad amorem, dicendum, quod *duæ* dicuntur secundum *immediatam* comparationem ad suum motivum et ad actus *immediatos* qui ab iis habent ortum. Unde ubi est radix *timoris*, verum est quod est radix *amoris*, sed alicujus est radix immediata ipse timor, cujus non est amor ita immediate (S. Bonav, III, dist. 40, q. 1).

(2) Quum in peccato non sit nisi *culpa* et *pœna*, peccatum detestatur homo vel ratione culpæ vel ratione pœnæ. Si detestatur ratione *culpæ*, motivum detestationis erit turpitudo seu malitia peccati, quæ detestatio a pluribus virtutibus, quibus peccatum opponitur, elici aut imperari po-

effet, l'attrition hait le péché et le fuit en temps qu'il est le mal de l'homme. Or le péché est un mal pour nous sous un double rapport : en lui-même, parce qu'il est une coulpe (*culpa*) ou une tache (*macula*) de l'âme — puis, parce qu'il attire infailliblement un châtiment. Il est toujours « malheureux et amer » pour l'homme « d'abandonner le Seigneur son Dieu » par le péché (JEREM., II, 19) (1).

Si le motif pour lequel on déteste le péché est le mal de la « coulpe » ou de la « tache », la contrition a pour principe la connaissance et la considération de la honte ou de la malice inhérente au péché en tant qu'il est un acte en opposition avec Dieu. Pour être le principe d'une attrition salutaire, il faut, évidemment, que la malice de la faute soit connue et appréciée à la lumière de la foi. Cette malice est multiple. En effet, le péché est souverainement un mal, digne d'être haï, parce qu'il est en contradiction avec la volonté divine, avec l'ordre moral, avec les perfections de Dieu, avec sa providence dans l'économie du salut, avec les vertus morales surnaturelles (2). Le péché déshonore l'âme, il la souille en lui enlevant la beauté de la grâce, son éclat, la parure des vertus. Quand on songe à « l'abomination de la désolation » que le péché introduit dans le « lieu saint » (MATTH., XXIV, 15), c'est-à-dire dans l'âme sanctifiée et devenue le temple de Dieu, on comprend que l'apôtre puisse parler d'un « mystère d'iniquité » (*mysterium iniquitatis* — II Thess., II, 7), c'est-à-dire de la malice insondable du péché. Si la contrition est excitée, ici, par la laideur spéciale, par la malice particulière d'un péché, elle n'est point universelle en raison de ce motif spécial : elle ne s'étend point à

---

test, et si eliciatur aut imperetur a *caritate*, erit *perfecta contritio*, si ab alia virtute, erit saltem *attritio*. — Si vero detestetur homo peccatum ratione *mali*, quod inducit, hoc vel est pœna a Deo inflicta, æterna aut temporalis, aut privatio beatitudinis, ideoque motivum ejus erit *timor* aut *spes* vel *desiderium* (PALMIERI, *de pœnit.*, thes. 21).

(1) Peccatum est *malum in se* et inhonestum, quia summæ normæ sanctitatis, rectitudinis, ordinis opponitur ; est *amarum*, quia effectus secum affert tristissimos et quum Deo bono incommutabili repugnet et ab eo separet, non potest non omnia acerbitatum genera inducere (KNABENBAUER, *l. c.*).

(2) En tant que le péché est en opposition avec la vertu théologale de charité, il est sans doute très haïssable, souverainement digne d'être détesté ; mais, sous ce point de vue, la malice du péché constitue un motif de contrition parfaite. Peccatum prius incipit homini displicere, maxime peccatori, propter supplicia, quæ respicit timor servilis, quam propter Dei offensam vel *peccati turpitudinem* quod pertinet ad *caritatem* (S. THOM., 3, q. 85, a. 5, ad 1).

toutes les autres fautes qui ont pu être commises. Le pénitent ne doit donc pas s'en tenir là, mais s'exciter à la contrition par un motif général. *Sub ratione generica turpitudinis continentur omnes deformitates seu malitiæ, quæ insunt peccato contradistinctæ a malo pœnæ et a malitia suprema peccati, secundum quam adversatur caritati, ratione quarum deformitatum seu malitiarum opponitur peccatum vel omnibus virtutibus in communi, ut si detesteris peccatum, quia est inobedientia, irreverentia, ingratitudo, vel huic et illi particulari, ut si detesteris furtum, quia est contra justitiam* (Mastrius, disp. 5, q. 6, a. 1, n. 143).

Si, au contraire, on déteste le péché à cause des effets et des conséquences funestes qui en résultent pour l'homme, le motif est alors la crainte de la justice vengeresse de Dieu. Là, aussi, les châtiments sont multiples. Dieu, en effet, punit le péché dans le temps et dans l'éternité, en cette vie et dans l'autre. D'ordinaire, la contrition est inspirée par la crainte du châtiment éternel, par la crainte d'encourir l'éternelle damnation et de perdre le bonheur du ciel (1). *Recogitans annos suos in amaritudine animæ suæ peccator ponderat amissionem æternæ beatitudinis et æternæ damnationis incursum* (Trid., sess. 14, cap. 5). Pour ceux qui ont la conscience de fautes non encore expiées, l'éternité des peines de l'enfer a, incontestablement, quelque chose de redoutable et cette crainte est extrêmement propre à détourner du péché. *Mala diuturniora sunt intolerabiliora ideoque mala perpetua seu irremediabilia maxime sunt timenda* (Dion. Cartus., *de passion. animæ,* art. 45). Par les « peines » que le Concile de Trente signale, après « l'enfer », comme des motifs de contrition, il faut entendre, sans doute, les peines temporelles que Dieu réserve au péché soit dans le purgatoire soit dès cette vie. Toutefois, comme les peines d'ici-bas ne suffisent pas en elles-mêmes à donner à la douleur de la contrition et au propos la fermeté et la résolution nécessaires, le pénitent ne doit point s'en tenir à la considération de tels châtiments, mais méditer toute la rigueur des peines méritées par la faute, et s'élever ainsi jusqu'à la crainte du Dieu tout-puissant qui venge le mal — qui peut précipiter l'âme et le corps dans l'enfer (Matth., x, 28) (2). En tout cas, les peines

---

(1) Amor et timor ita connectuntur, ut quasi idem sint attritio ex amore consequendi beatitudinem et timor illam amittendi, quod pertinet ad metum pœnæ. Et communiter beatitudinis amor non aliter inducit dolorem de peccatis quam interveniente metu amissionis ejusdem (Salmant., disp. 7, dub, 1, n. 5).

(2) Quamvis pœnæ temporales sint, si tamen considerentur ut inflictæ

temporelles ne peuvent servir de motif intrinsèque à la contrition qu'autant qu'on les envisage comme « les fléaux de la colère divine » (*flagella divinæ iracundiæ*), que nous méritons par nos péchés : c'est uniquement sous ce point de vue qu'elles peuvent produire la crainte qui amène l'homme à « se convertir au Seigneur son Dieu » (1). Si l'on ne regarde pas les souffrances et les maux de cette vie comme venant d'un Dieu juste et saint ; si l'on n'y voit qu'un élément physique, une suite naturelle du péché ou un châtiment venant de l'homme, ces peines ne sauraient être pour le pécheur qu'une occasion extrinsèque, une impulsion à rentrer en lui-même et à revenir à Dieu. Celui, au contraire, qui craint le châtiment du péché, en tant que ce châtiment est décrété par Dieu, craint, au fond, Dieu lui-même et cette crainte de Dieu appartient à l'ordre surnaturel : elle peut donc être salutaire (2). *Timor habet duo objecta, sc. malum, quod quis timendo refugit, et illud, a quo sibi hoc malum imminere videt* (S. Thom., *in epist. ad Rom.*, c. 8, lect. 3). — *Quamvis directum ac proprium timoris objectum sit malum, nihilominus bonum timeri potest, in quantum est causa mali : sic enim timetur Deus atque potestas superior, in quantum malum pœnæ infligere possunt* (Dion. Cartus., *de passionibus animæ*, art. 45).

5. — La contrition imparfaite, celle-là même qui n'est excitée que par la crainte du châtiment de l'enfer, n'est nullement condamnable : c'est une douleur moralement bonne, libre, véri-

---

a Deo et ut nobis indicant iram ejus et quodammodo inchoant divinum supplicium, nisi emendemur, sub ea ratione possunt movere ad *supernaturalem* attritionem, quæ optime reducitur ad eam, quæ est ex metu gehennæ (Suarez, disp. 5, sect. II, n. 15).

(1) Timor pœnæ temporalis ut *inflictæ a Deo* jam facit hominem ad *ipsum converti* saltem eum timendo ; ergo licet timor, quo convertimur ad solum judicem humanum, non sufficiat ad attritionem requisitam pro sacramento, sufficiet tamen timor pœnarum temporalium *ut infligendarum a Deo* (Arriaga, disp. 2, sect. 1, n. 6).

(2) Quæcumque pœna prout ab homine infligenda non est motivum veræ attritionis, quia attritio non debet esse dolor de peccato utcumque, sed cum aliquo respectu ad *Deum* : non dico debere esse dolorem de peccato, quia est offensa Dei, sed debere esse dolorem de peccato cum *aliquo respectu ad Deum*. Quando ergo apprehenditur illa pœna, prout provenit a Deo, jam ille dolor est timor Dei potentis infligere illas et alias pœnas, et per consequens retractatio peccati ex illo timore est *quædam conversio ad Deum*, non ex amore, sed ex timore : si vero solus sit dolor de peccato propter pœnam ab humano judice infligendam, ille actus nullo modo est conversio ad Deum, quum procedat ex timore judicis : requiritur autem ad omnem justificationem etiam in sacramento conversio hominis ad Deum saltem imperfecta (Lugo, disp. 5, sect. 9, n. 141).

table et salutaire, qui prépare à la grâce sanctifiante et à la justification (TRID. sess. 14, c. 5). *Expedit unicuique, priusquam præsentem finiat vitam*, futuri supplicii timore converti, *si vere non vult post hujus vitæ finem sine fine torqueri* (S. FULGENT., *de remiss. peccat.*, l. 2, c. 14). Cette crainte et cette contrition sont déjà un don de l'Esprit Saint (1) : leur valeur est donc incontestable. *Sicut donum Dei est nosse sive credere pœnas futuras, pro eo quod est ibi quædam cordis illuminatio et directio, sic donum Dei est illas pœnas æternas refugere et timere, pro eo quod ex tali dono est quædam* cordis emollitio *et* fluxus concupiscentialis restrictio *et in hoc quædam* rectificatio. *Quod enim ibi sit* emollitio, *satis innuit Isaias propheta, quum dicit : « Indurasti cor nostrum, ut non timeremus* te » (LXII, 7). *Quod ibi sit* fluxus concupiscentialis restrictio, *innuit propheta in Ps.* CXV, II, *120, quum dicit : « Confige timore tuo carnes meas », quod quidem non solum fit timore casto, sed etiam servili, quo timentur æterna supplicia et timentur divina judicia. Et propter illorum timorem* cessat *homo* a peccatorum perpetratione, *quod totum est ex divino munere* (S. BONAV., III, dist. 34, p. 2, a. 1, q. 1). Qu'y aurait-il donc de condamnable ou de désordonné dans une telle contrition ? Ici, le pénitent hait et déteste le péché comme tel, c'est-à-dire comme un outrage à la majesté divine — et ce qui l'excite à ces sentiments de pénitence, c'est la crainte des châtiments dont la justice de Dieu punit les iniquités de l'homme (Ps. V, 6-7). Tout cela est selon la volonté de Dieu et, par conséquent, agréable à Dieu. Dans l'intention divine la menace du châtiment et l'infliction de la peine, la crainte de la justice de Dieu doivent non seulement détourner l'homme de commettre le péché, mais encore l'amener à une sincère pénitence pour les fautes dont il est coupable. Il est donc louable, il est utile de craindre les châtiments que Dieu attache au péché et de déplorer véritablement, en raison de cette crainte, le mal même du péché (2). « Si la racine est sainte, les

(1) Quoddam donum est *a* Spiritu Sancto, sed non *cum* Spiritu Sancto, quia præparat ad Spiritum Sanctum et tale donum est timor servilis (S. BONAV., III, dist. 34, p. 2, a. 1, q. 1).

(2) Ille, ille timendus est, qui, postquam occiderit corpus, potestatem habet mittere et in gehennam (LUC. XII, 5). Paveo gehennam, paveo judicis vultum ipsis quoque tremendum angelicis potestatibus. Contremisco ab via potentis, a facie furoris ejus, a fragore ruentis mundi, a conflagratione elementorum, a tempestate valida, a voce archangeli et a verbo aspero. Contremisco a dentibus bestiæ infernalis, a ventre inferi, a rugientibus præparatis ad escam. Horreo vermem rodentem et ignem torrentem, fumum et vaporem et sulphur et spiritum procellarum : horreo tenebras exteriores (S. BERNARD., *in Cantic.*, serm. 16, n. 7).

rameaux le sont aussi » (ROM. XI, 16). Or, ici, la racine, c'est-à-dire la crainte de la colère divine, est bonne moralement et surnaturellement ; par conséquent, le fruit est bon lui-même, et ce fruit c'est la pénitence et le changement de dispositions. *Motus est timoris servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur* (S. THOM., 3, q. 85, a. 5). — *Timet homo, ne mittatur in gehennam : bonus est iste timor, utilis est... Audistis, quum evangelium legeretur : « Ubi vermis eorum non moritur et ignis eorum non extinguetur »* (MARC., IX, 43). *Audiunt hæc homines et quia vere futura sunt impiis, timent et continent se a peccato. Habent timorem et per timorem continent se a peccato* (S. AUG., *in Ps.* CXXVII, *enarr.* n. 7-8).

Nous parlons ici de la crainte qu'on appelle « simplement servile » (*timor simpliciter servilis*), non pas pour la blâmer, mais seulement pour signaler son imperfection (1) par rapport à la « crainte filiale » (*timor filialis*) d'où naît la contrition parfaite. *Attritionis principium est timor servilis, contritionis autem filialis* (*Suppl.*, q. 1, a. 3). C'est par un amour de bienveillance que l'enfant redoute d'offenser son père ; c'est, au contraire, le propre des esclaves de se laisser guider par la crainte de la sévérité du maître et de ses châtiments. *Timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum pœnarum ; timor autem filialis respicit Deum non sicut principium activum culpæ, sed potius sicut terminum, a quo refugit separari per culpam*

---

(1) De timore nunc agimus, secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur vel ab eo avertimur. Quum enim objectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala, quæ timet, a Deo recedit, et iste dicitur *timor humanus* vel *mundanus*. — Quandoque autem homo propter mala, quæ timet, ad Deum convertitur et ei inhæret : quod quidem malum est duplex, sc. malum pœnæ et malum culpæ. Si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhæreat propter timorem *pœnæ*, erit timor *servilis* ; si autem propter timorem *culpæ*, erit timor *filialis* : nam filiorum est timere offensam patris. — Si autem propter utrumque, est timor *initialis* qui est medius inter utrumque timorem (S. THOM., 2, 2, q. 19, a. 2). — La crainte « humaine », la crainte du monde, née de l'amour coupable du monde, conduit au péché et est toujours coupable elle-même. — La crainte « servilement servile », qui redoute seulement le châtiment et non la faute, et conserve plutôt le désir de pécher impunément, — cette crainte est mauvaise. — La crainte « initiale » se nomme ainsi parce qu'elle se rencontre d'ordinaire au commencement de la conversion. Timor *mundanus* sive *humanus* respicit pœnam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor *servilis* et initialis respiciunt pœnam, per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam vel comminatam, quam quidem pœnam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario (S. THOM., 2, 2, q. 19, a. 2, ad 4).

(S. Thom., 2, 2, q. 19, a. 5, ad 2). L'imperfection inhérente à la crainte servile ou à la contrition qui en résulte n'est nullement coupable : elle est un simple défaut qui consiste en ceci, que le pénitent, en regrettant ses péchés, est surtout touché par le motif moins noble de la crainte du châtiment, sans s'élever encore à des motifs plus nobles. Il va sans dire que ces derniers ne peuvent être positivement exclus ; mais, provisoirement, ils n'entrent pas en considération, parce que la crainte de la justice divine peut, à elle seule, être assez forte pour déterminer efficacement la volonté à détester et à fuir tous les péchés (1). D'ordinaire, l'attrition produite par une crainte salutaire est une préparation à la contrition parfaite, un degré qui y conduit : elle convertit véritablement le cœur, elle l'amende et amène à l'espérance et à la charité. *Malum pœnæ, quod præcipue timemus, opponitur bono proprio beatitudinis, in quod tendimus per spem. Unde satis est quod prædictus timor supponat spei amorem, qui non immerito, licet non ita proprie, potest vocari amor justitiæ et caritatis, quia, licet ab iis non procedat, tamen ad illas disponit. Et hic amor inchoat justificationem et incipit corrigere voluntatem a statu peccati et habituali desiderio peccandi* (Salmant., *de spe*, disp. 4, dub. 3, n. 37). — Être exclu de l'éternel royaume de Jésus-Christ, de la gloire sans fin, de la joie du ciel ; être condamné à la perte éternelle, au sombre abîme, aux supplices redoutables de l'enfer — c'est sans doute le plus grand des malheurs pour l'homme : craindre ce malheur et, par cette crainte, regretter ses péchés est donc chose louable, un acte de charité bien ordonnée pour soi-même. *Sicut timor* mundanus *quo quis timet amittere mundana, est ex amore mundi, et timor* humanus *ex amore temporalis salutis, sic timor* servilis, *quum quis timet incurrere æterna tormenta, est ex amore æternæ salutis et beatitudinis* (S. Bonav., III, dist. 34, p. 2, a. 1, q. 2).

6. — La contrition produite par la crainte de la justice divine et de ses châtiments n'est pas seulement un acte surnaturellement bon et salutaire : elle peut être telle, qu'elle soit une disposition suffisante pour recevoir avec fruit le sacrement de la Pénitence. C'est le cas lorsqu'elle exclut positivement la volonté de

(1) Qui vitat culpam, ne incurrat pœnam, non respicit pœnæ evasionem ut motivum *totale* vitandi culpam, sed ut *sufficiens*. Unde non excludit alia motiva, sed præcisive se habet ad hanc exclusionem (Salmant., *de spe*, disp. 4, dub. 3, n. 35). Qui vitat culpam ob timorem pœnæ, solum respicit hujus evasionem ut motivum hic et nunc sufficiens, sed non excludit alia motiva, quæ possent occurrere (Salmant., *l. c.*). Cfr. Platelius, *de sacr. pœnit.*, n. 700.

pécher (1) et qu'elle renferme l'espérance du pardon (*si voluntatem peccandi excludit cum spe veniæ* — Trid., sess. 14, cap. 4).

L'attrition inspirée par le motif de la crainte peut, dans son espèce, être plus ou moins efficace. Il faut donc qu'elle puisse, du moins en certains cas, atteindre un degré de perfection ou de force tel qu'elle détourne le cœur de tout attachement à tout péché mortel et produise dans la volonté la ferme résolution de ne plus offenser Dieu gravement en aucun cas. L'enfer et le péché, la mort éternelle dans la damnation et la mort de l'âme par la perte de la vie surnaturelle de la grâce sont, pour l'homme, un mal si redoutable que le pécheur peut être absolument résolu à éviter ces maux à tout prix. L'enfer et le péché sont si indissolublement unis par Dieu, que celui qui veut fuir « la colère à venir » (Luc., iii, 7) et la « seconde mort » (Apoc., xx, 14), c'est-à-dire l'enfer, doit aussi véritablement détester tout péché mortel quelque caché qu'il soit. Bien que la crainte et la détestation du péché diffèrent relativement à leur objet, elles peuvent et doivent avoir la même force ou efficacité. En effet, la crainte d'être éternellement banni du bonheur du ciel et d'endurer l'inexprimable torture du feu excite d'abord, dans le pénitent, la ferme résolution de tout faire pour éviter un châtiment si redoutable; or, puisque tout péché mortel attire ce châtiment, la résolution d'éviter la punition amène naturellement le ferme propos de haïr et de fuir tout péché mortel comme la cause de ce châtiment. Dès lors, la crainte de la justice divine et de la damnation éternelle peut causer une attrition qui chasse du cœur toute inclination volontaire au péché, c'est-à-dire tout attachement à tout péché mortel, qui exclut, par conséquent, la volonté de pécher (2). De la crainte le pénitent passe à la détestation efficace, absolue, de tout péché

---

(1) Attritio ex metu gehennæ efficaci, absoluto et supernaturali concepta excludit *omnem* voluntatem peccandi pro quocumque casu possibili secundum rei veritatem et ordinem a Deo statutum. Nam efficax et absolutus metus gehennæ excludit omnem voluntatem peccandi mortaliter, quum illa exclusio sit medium necessarium ad vitandam gehennam. Non enim potest quis efficaciter et absolute timere gehennam, quin velit illam efficaciter vitare, nec potest velle efficaciter gehennam vitare, quin velit adhibere omnia media ad illam vitandam necessaria, inter quæ est exclusio affectus ad peccatum (Antoine, *de sacr. pœnit.*, c. 2, a. 8, § 3).

(2) Certains théologiens rigoristes contestent cette efficacité de la crainte. Istud adversariis momentum est maximum, quod putant ea Tridentini verba : « *Si excludat voluntatem peccandi* », convenire attritioni formidolosæ. Nostrates (les Augustiniens) ergo in id totis viribus incumbunt, ut demonstrent non excludi solo gehennæ timore omnem voluntatem peccandi (Berti, l. 34, c. 5).

mortel parce qu'il a conscience d'avoir offensé la majesté de Dieu qui est le Juge des pensées et des sentiments, Juge dont les yeux voient tout à découvert et à qui il faudra un jour rendre compte (HEBR., v, 12, 13). *Oritur timor Dei in nobis primo ex consideratione* sublimitatis divinæ potentiæ, *secundo ex consideratione* perspicacitatis divinæ sapientiæ, *tertio ex consideratione* severitatis divinæ vindictæ (S. BONAV., *de donis Spirit. Sancti*, collat. 2, n. 7). — *Non possum* fugere *propter sublimitatem divinæ potentiæ* (Ps. CXXXIII, 8-10). *Non possum* latere *propter perspicacitatem divinæ sapientiæ, quia Deus omnia videt. Non possum* resistere *propter severitatem divinæ vindictæ, quia æterno judicio punitur, qui peccat* (S. BONAV., *l. c.*, n. 13).

Cette contrition produite par la crainte des peines de l'enfer, et, respectivement, par le désir de posséder le souverain Bien, ou par l'amour de « concupiscence » pour Dieu — cette contrition est souveraine, non pas « simplement », mais en ce sens que le pénitent déteste du moins le péché plus que tous les maux temporels qui pourraient l'entraîner à une chute, et que, par conséquent, il a la ferme volonté de sacrifier toutes choses ici-bas plutôt que de commettre une faute mortelle. *Pœnitentibus plane sufficit, ut parati sint omnia ferre mala, quorum perpessio in hoc rerum ordine ad peccatum vitandum necessaria esse possit* (COLLET, *de pœnit.*, p. 2, c. 4, n. 425). Il n'est nullement requis que la haine du péché soit plus grande que la crainte des tourments de l'enfer, parce que l'homme ne peut jamais être dans le cas de choisir entre le péché et l'enfer. *Chimærica est suppositio, quod quis, ut culpam fugiat, gehennam, quæ non nisi per culpam inducitur, amplecti debeat* (COLLET, *l. c.* n. 424. — Cfr. SALMANT., disp. 7, dub. 2, n. 75). Pour une contrition véritable, bien qu'imparfaite, il suffit que l'enfer, comme conséquence du péché, et le péché lui-même, comme cause de l'enfer, soient craints ou détestés « *appretiative* » de la même manière. Sans doute, le pécheur est saisi d'abord et plus vivement par la crainte des supplices de l'enfer ; mais cette crainte salutaire excite alors une haine également vive du péché qui a de si redoutables conséquences. Il s'en tient provisoirement au motif de la crainte, motif bon en lui-même et suffisant, mais sa disposition est telle que, en cas de nécessité, il détesterait le péché par des motifs plus nobles. Cette contrition n'étant pas souveraine « absolument » ou « simplement », il s'ensuit qu'elle ne conduit point par elle seule à la justification (1), mais qu'elle

(1) Attritio, etsi inchoative hominem a peccato separet, in quantum ab ejus animo excludit affectum et voluntatem peccandi, ipsum tamen pec-

doit recevoir cette efficacité par le sacrement, grâce au pouvoir des clefs. Ici, en effet, cette attrition suffit comme disposition pour obtenir le fruit sacramentel, en tant qu'elle écarte tout attachement au péché et fait ainsi disparaître l'obstacle qui s'opposerait à l'infusion de la grâce justifiante par le sacrement efficace en lui-même.

Il est une autre condition pour que l'attrition dispose à recevoir le sacrement : c'est l'espérance du pardon et de la réconciliation, la confiance en la miséricorde divine (*fiducia divinæ misericordiæ* — Trid., sess. 14, cap. 4). L'espérance doit se joindre à la crainte : ces deux sentiments doivent s'unir afin que le pécheur vienne à la pénitence. Il faut que l'espérance dilate et ranime le cœur accablé par la crainte de la rigueur des jugements divins, pour qu'il ne se détourne pas seulement du péché, mais soit encouragé à se réfugier entre les bras paternels de Dieu « toujours miséricordieux, plein de longanimité et de patience » (Ps. cii, 8). La crainte blesse, l'espérance guérit (1). La considération des « vérités éternelles », des « fins dernières » pénètre le cœur d'un effroi salutaire devant Dieu qui ne laisse rien d'impuni ; le souvenir des innombrables bienfaits de Dieu, « des richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité » (Rom., ii, 4), de la miséricordieuse charité du Rédempteur remplit le pauvre pécheur d'une douce confiance dans le Seigneur qui ne veut point la mort du coupable, mais sa conversion et son salut. *Deus, qui* sperantibus in te *misereri potius eligis quam irasci : da nobis digne flere mala quæ fecimus, ut tuæ consolationis gratiam invenire mereamur* (Miss. Rom.). Pour guérir les corps et les âmes, le Sauveur exigeait toujours la confiance en sa puissance et en sa bonté (2). « Ayez confiance

---

catum non excludit nec conjunctam habet gratiam vel caritatem habitualem : amor autem Dei super omnia simpliciter et absolute non compatitur ipsum mortale peccatum et conjunctam habet gratiam et caritatem habitualem : ergo talis amor non est necessarius ad attritionem (Sylvius, *in Suppl.*, q. 1, a. 1, quærit. 3, concl. 5).

(1) Deus in omni opere suo misericordiam judiciumque commiscet, propter quod hæc duo sibi specialiter decantantur, ne vel judicium Dei nos desperare compellat vel misericordia intimoratos efficiat, sed utrumque horum pensando timendo speremus et sperando timeamus atque solliciti ambulemus cum Deo nostro, cum metu ac tremore nostram operantes salutem juxta admonitionem divini apostoli (Dion. Cartus., *in Ps.* c, 1).

(2) Spei duplex est actus, quorum unus est principium et origo alterius : spes enim facit *confidere* et faciendo confidere facit *expectare*. Nullus autem recte confidens confidit et innititur nisi in eo, qui nec possit nec velit sibi deficere ; talis autem non est nisi ille, qui est *potentissimus* in virtute et *munificentissimus* in liberalitate, et hoc non habet, nisi habeat

(*confide*), ma fille, votre foi vous a sauvée » (MATTH. IX, 22). « Ayez confiance (*confide*), mon fils, vos péchés vous sont pardonnés » (MATTH., IX, 2).

7. — Les propriétés étudiées jusqu'ici sont celles que le Concile de Trente énumère en fixant les caractères de la contrition qui prépare suffisamment le pécheur à recevoir la rémission de ses fautes dans le sacrement ou par le sacrement de la Pénitence. Évidemment le Concile n'a omis aucune condition essentielle : partout où se rencontre cette attrition, nous avons aussi la disposition prochaine et immédiate à recevoir efficacement l'absolution. — Sans raison et sans preuve solide à l'appui de leur opinion, certains théologiens exigent ou exigeaient en outre quelque acte formel ou proprement dit d'amour de Dieu, à titre de motif inspirant l'attrition requise pour la justification sacramentelle. Nulle part l'Église ne parle de l'obligation de produire un acte formel d'amour de Dieu avant la confession, et cette obligation ne repose d'ailleurs sur aucun titre authentique. Du reste, l'attrition que nous venons de décrire contient virtuellement des sentiments surnaturels de charité, dans la mesure où ils sont nécessaires pour une véritable conversion du cœur, c'est-à-dire pour rétablir l'amitié avec Dieu par la voie du sacrement ; bien que cette conversion soit d'ailleurs imparfaite.

Le « processus » de la conversion, tel qu'il se rencontre dans l'attrition, renferme, à plus d'un point de vue, des mouvements d'amour de Dieu. Comme tous les sentiments de l'âme ont dans l'amour leur principe ou leur couronnement, ainsi l'on peut dire que la crainte et l'espérance naissent ici de la charité imparfaite et tendent à la charité parfaite. *Sicut amor secundum* imperfectionem *status est omnium affectionum* principium *sic secundum suam* perfectionem *est omnium affectionum* terminus finalis *et* complementum. *Unde omnes affectiones animæ ad id ordinantur, ut Deus ametur perfecte* (S. BONAV., III, dist. 36, a. 2, q. 3). Dans l'attrition surnaturelle, la crainte et l'espérance sont déjà un acte de charité — amour de « concupiscence » pour Dieu ou charité chrétienne pour soi-même. Celui, en effet, qui craint d'être jeté dans « les ténèbres extérieures » (MATTH., VIII, 12), de perdre la

---

excellentiam *virtutis* et *largitatis*. Quum autem quis totam fiduciam suam in eum posuit, qui excellentissimæ *virtutis* est et *liberalitatis*, magna ab eo expectat se assecuturum. Quoniam ergo spes habet objectum magnum et arduum in *confidendo*, hinc est, quod habet pro objecto magnum et arduum in *expectando*. Et hinc est, quod ipse Dominus, in quo speramus, magna *promittit* nobis in consolationem spei nostræ (S. BONAV., III, dist. 26, a. 2, q. 4).

joie du ciel ; celui qui désire l'amitié de Dieu et qui espère le posséder dans une vie meilleure, celui-là aime Dieu comme le Bien infini, seul capable d'être sa fin dernière et sa suprême félicité. — Le regret douloureux de l'offense de Dieu, comme le propos de vivre désormais conformément à la volonté divine et de servir fidèlement la majesté souveraine, peut, sous plus d'un rapport, être regardé du moins comme un commencement de l'amour de bienveillance. *Nulli displicet offensa alicujus nisi quia diligit illum* (S. Bonav., iv, dist. 14, p. 1, a. 2, q. 3). *Pœnitentia est cum* fide *passionis Christi, per quam justificamur a peccatis, et cum* spe *veniæ et cum odio vitiorum, quod pertinet ad caritatem* (S. Thom., 3, q. 85, a. 3, ad 4). L'amour d'espérance renferme déjà naturellement le germe et le commencement de la charité parfaite. *In via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod* timens *ab ipso puniri cessat a peccato, ita etiam* spes *introducit caritatem, in quantum aliquis* sperans *remunerari a Deo accenditur ad amandum Deum et servandum præcepta ejus* (S. Thom., 2, 2, q. 17, a. 8). Aussi « l'espérance a-t-elle coutume d'enflammer l'amour » (S. Aug., *in Ps.* cxiv, *enarr.*, n. 1). Toute attrition véritable et efficace contient donc une certaine « conversion » vers Dieu par la charité (1). Sans doute, on doit conseiller et recommander de produire un acte spécial d'amour de bienveillance, mais on ne peut l'imposer ni l'exiger comme nécessaire pour recevoir dignement le sacrement. Le pécheur qui, se préparant à la confession, regrette sincèrement ses fautes par le seul motif de la crainte, « commence déjà à aimer Dieu comme la source de toute justice », comme l'auteur du salut et le dispensateur de toutes les grâces qui y conduisent (Trid., sess. 6, cap. 6) (2). Au delà de cette « charité initiale », telle qu'elle existe

---

(1) Non negamus alios amores inferiores vel concomitantes attritionem vel in ea imbibitos, ut sunt amor sui honestus, amor spei, amor etiam justitiæ, idque convincitur ex intentione, qua omnes pœnitentes ad pœnitentiæ sacramentum communiter accedunt : si enim ab iis inquiramus, ad quid veniant ? cuncti respondebunt : ut justificemur, ut consequamur amicitiam Dei, ut per ejus misericordiam eruamur ab æterna damnatione. Trahit igitur eos *aliquis bonus amor conjunctus aut innexus attritioni*, licet hæc ex metu inferni primitus oriretur (Salmant., disp. 7, dub. 1, n. 39).

(2) On a expliqué très diversement l' « *amor initialis* » dont il s'agit ici, et sa nécessité. On l'a entendu tantôt de la charité parfaite, tantôt de la charité imparfaite ; on a appliqué les paroles du Concile de Trente soit à la justification sacramentelle, soit à la justification extra-sacramentelle. Cfr. Gormaz, disp. 5, sect. 5. — Concilium non loquitur de dilectione Dei, quæ sit ex caritate, quin nec de ea, quæ sit specialis actus amoris, sed loquitur de dilectione initiali Dei fontis justitiæ imbibita in ipsa attritione

toujours, par une nécessité psychologique, dans toute attrition salutaire, rien ne peut être déclaré indispensable pour obtenir la grâce sacramentelle de la justification.

8. — L'attrition, dont nous venons d'exposer les conditions essentielles, constitue une disposition suffisante pour recouvrer la grâce de Dieu dans le sacrement de la Pénitence — cette proposition est mise hors de doute par l'enseignement et par la pratique de l'Église (1).

a) L'Église affirme avec toute la clarté désirable que l'attrition suffit pour recevoir fructueusement le sacrement de la Pénitence. Quamvis *attritio* (*quæ concipitur ex metu gehennæ excludens voluntatem peccandi cum spe veniæ*) sine *sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat*, tamen *eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandam* disponit (TRID., sess. 14, cap. 4). Le contexte et le texte de ce passage exigent que l'on prenne le mot « *disponit* » au sens d'une préparation immédiate et complètement suffisante pour recevoir la grâce de Dieu dans le sacrement de la Pénitence. Les mots « *quamvis* » (quoique) — « *tamen* » (cependant) marquent évidemment une opposition ; et cette opposition ne peut exister que si l'attrition jointe au sacrement produit ce qu'elle ne produit point en dehors du sacrement. Or, d'après le Concile, l'attrition seule, c'est-à-dire sans le sacrement, ne peut conduire le pécheur à la justification : dès lors il faut qu'avec (et dans) le sacrement elle conduise à la justification ; en d'autres termes, il faut qu'elle soit ainsi la disposition suffisante et, par conséquent, prochaine à recevoir la grâce justifiante ou la rémission des péchés (2). — Nous arrivons à la même conclusion si nous

---

et timore : bonus namque timor pœnæ initium aliquod est dilectionis, quia ad eam disponit removendo prohibens atque emolliendo et concutiendo cor (SALMANT., disp. 7, dub. 1, n. 50).

(1) Hanc conclusionem tradimus, non ut confessarius aut pœnitens in praxi contentus sit hac sola attritione concepta ex metu gehennæ, sed ad utriusque solatium, ut sc. casu, quo deest vera contritio post adhibitum ad eam eliciendam conatum, sciant etiam sufficere dictam attritionem, quæ facilius et certius habetur, eo quod metus gehennæ valde feriat imaginationem et potenter retrahat a peccato ideoque respectu rudium hoc motivum non est facile omittendum (PLATELIUS, *de sacr. pœnit.*, n. 657).

(2) Licet Deus minorem minimeque perfectam secundum se dispositionem præcise requirat ad justificationem in sacramento quam extra sacramentum, quod est certum ex fide, inducitur nihilominus per sacramentum etiam susceptum cum ea ignobiliori dispositione justificatio et renovatio peccatoris æque ut minimum fructuosa atque efficaciter inductiva emendationis ac novæ vitæ, quam quæ fit cum perfecta contritione et dilectione Dei extra sacramentum. Unde obiter colligitur decuisse, ut minor dispositio

examinons comment le Concile distingue ici la contrition imparfaite de la contrition parfaite en les opposant l'une à l'autre. L'effet produit par la contrition en dehors de la réception réelle du sacrement — la réconciliation du pécheur avec Dieu — l'attrition ne le produit que si elle est jointe à la confession et à l'absolution, tandis qu'en dehors du sacrement elle est bien une préparation à la justification, mais seulement d'une manière médiate. Quand il y a attrition, la justification sacramentelle a lieu aussi infailliblement que la justification extra-sacramentelle quand il y a contrition. — L'attrition est donc un bon mouvement de l'âme (*bonus motus*) qui, d'après l'enseignement de l'Église, est toujours nécessaire de la part du pénitent, mais qui suffit pour que le sacrement produise la grâce justifiante en celui qui le reçoit (Cfr. TRID., sess. 14, cap. 4) (1).

b) Il est impossible de concilier avec d'autres vérités et avec d'autres faits indiscutables la nécessité d'une douleur naissant d'un amour de bienveillance pour Dieu, en vue de recevoir avec fruit le sacrement de la Pénitence. La contrition parfaite justifie toujours avant (ou sans) la réception du sacrement, bien que le désir du sacrement soit nécessaire, — elle fait donc passer aussitôt l'homme à l'état de grâce. Or, si le pécheur devait toujours recevoir le sacrement avec la contrition parfaite, c'est-à-dire en état de grâce, le sacrement ne pourrait jamais produire ce pour quoi il est principalement institué — la rémission des péchés. La Pénitence serait un sacrement des vivants et non point un sacrement des morts. Or la Pénitence n'est pas, en elle-même, instituée pour augmenter la grâce sanctifiante dans l'âme des justes, mais pour effacer le péché mortel et pour

---

exigeretur ad justificationem in sacramento quam extra sacramentum, non solum ut ita compensaretur difficultas confessionis, sed etiam et multo magis, quia debilior ea dispositio est sufficiens simul cum sacramento ad totum effectum et fructum justificationis. qui obtinetur extra sacramentum cum dispositione perfectiori et cum actu caritatis (ESPARZA, l. 10, q. 89, a. 7).

(1) Attritio sane est sufficiens dispositio ad ineundam amicitiam cum Deo pro ea rerum opportunitate, pro qua Deus ipse illam offert benignitate summe profusa, qualis omnino ea est, qua utitur in sacramentis N. L., in quibus videlicet exundatione quadam misericordi prætergreditur limites nostræ dispositionis secundum se præcise consideratæ, supererogans suam gratiam ac amicitiam ex opere *operato*. Id quod locum vel maxime habet in sacramentis baptismi et pœnitentiæ, in quibus eamdem gratiam et amicitiam supererogat indignis etiam adhuc et peccatoribus. Quæ observatio est habenda præ oculis diligenter animoque altissime infigenda ad excitandam admirationem divitiarum bonitatis et profusionis divinæ in Lege gratiæ consolatricem fidelium (ESPARZA, l, 10, q. 89).

rendre la vie de la grâce perdue par le péché. — Si le pécheur était obligé d'avoir, avant la confession, une contrition parfaite c'est-à-dire une contrition qui, en dehors du sacrement, fait renaître à la vie spirituelle, évidemment le pouvoir des clefs, dans l'Église, perdrait sa haute signification et sa merveilleuse efficacité. En somme, le prêtre ne pourrait jamais, en pardonnant les péchés, ouvrir la porte du ciel. — Il n'y aurait plus aucune raison d'admettre, comme le fait l'Église, qu'une âme peut se perdre éternellement parce que l'absolution sacerdotale n'a pas été reçue au moment de la mort. En effet, de peur que la réserve de certaines fautes ne soit une occasion de ruine, l'Église a toujours admis ce principe, qu'en danger de mort toute réserve cesse; en pareil cas, tout prêtre peut absoudre de tout péché (Trid., sess. 14, cap. 7 et can. 11). — S'il fallait pour la justification sacramentelle la même disposition parfaite que pour la justification extra-sacramentelle, Jésus-Christ, en instituant le sacrement de la Pénitence et en faisant une obligation de le recevoir, n'aurait point facilité le salut ni élargi la voie du ciel : il l'aurait rendue plus difficile — hypothèse inadmissible pour plusieurs raisons (1). La richesse et la surabondance de la grâce méritée par Jésus-Christ (Rom., v, 20) se manifestent ici, puisque le passage de l'état du péché à l'état de l'adoption des enfants de Dieu est, par la voie sacramentelle, plus facile qu'il ne l'était avant le christianisme ou qu'il ne l'est encore en dehors de l'Église. Dans le sacrement, les mérites de la Rédemption par Jésus-Christ suppléent ce qui manque de perfection dans l'attrition du pénitent. Le Bon Pasteur vient miséricordieusement au devant de la brebis égarée et il la ramène au bercail, si, par une contrition véritable, quoique imparfaite, elle déplore son erreur et se tourne vers lui avec confiance. Cette facilité d'obtenir le

---

(1) Christus hoc sacramentum instituit in remedium hominum adultorum pro peccatis post baptismum commissis in eoque summam erga homines misericordiam et pro statu Legis gratiæ liberalitatem ostendit, quod, quum ad remissionem peccati mortalis in adultis requiratur ex natura rei perfecta hominis in Deum conversio per contritionem, quæ est dolor perfectissimus, sed non minus difficilis, quum debeat oriri ex amore caritatis Dei super omnia et propter se : quo pacto et non alia faciliori via remittebantur antiquis peccata : Christus instituit sacramentum pœnitentiæ, in quo cum minori difficultate pœnitentes mundarentur a peccatis, sed non oportuit, quod id fieret absque aliqua illorum cooperatione, sed magis quod ipsi ad tantum beneficium se aptarent atque disponerent, licet ex dono gratiæ, quam ipse etiam nobis meruit... Quum itaque dispositio perfectissima posset exigi, nempe contritio, Christus misericorditer indulsit, ut vel sola attritio adhibeatur, et ea contentus est, ut tantum donum gratiæ justificationis adhibeat (Salmant., disp. 7, dub. 1, n. 27).

pardon dans le sacrement de la Pénitence ne favorise point la négligence : elle stimule les nobles cœurs à plus de reconnaissance et d'amour pour Jésus-Christ Notre Seigneur qui nous réconcilie avec Dieu (Rom., v, 11). « O mon âme, bénis le Seigneur et n'oublie jamais ses bienfaits ! C'est lui qui te pardonne toutes tes fautes, qui guérit toutes tes blessures, — qui te délivre de la ruine, qui te couronne de grâce et de miséricorde » (Ps. cii, 2-4).

Les conclusions inadmissibles auxquelles on arriverait prouvent donc combien est fausse la doctrine d'où elles découlent et qui demande, pour la rémission des péchés par le sacrement de la Pénitence, une contrition parfaite (Cfr. Antoine, *de sacr. pœnit.*, c. 2, a. 8. — Gonet, disp. 7. a. 3. — Mastrius, disp. 5, q. 6, a. 3).

§ 17. — La contrition imparfaite, partie constitutive du sacrement de la Pénitence.

1. — Le sacrement de la Pénitence peut-il être reçu validement sans produire en même temps et aussitôt les effets de la grâce en celui qui le reçoit, ou bien, à ce point de vue, la Pénitence fait-elle une exception entre les sacrements ? question souvent discutée et fort complexe (1). En grande majorité les théologiens affirment que la validité du sacrement et la production de la grâce sont, ici, inséparables, parce que la même attrition qui suffit pour disposer à la réception de la grâce sacramentelle, est absolument nécessaire pour que le sacrement existe (2).

---

(1) D'après Munier, « recentiores innumeri » (*de pœnit.*, n. 176) ; d'après Mastrius, « Scotistæ melioris notæ » (disp. 5, q. 14, n. 383) ; d'après Berti, presque tous les Augustiniens, « nostrates fere omnes » (l. 34, p. 2, c. 3 appendix).

(2) Sacramentum hoc nusquam *informe* est et simul *validum*, quia vel recipitur cum dispositionibus necessariis, et tunc non modo validum est, sed et formatum, quum dispositiones, quæ valorem ejus pariunt, et ejus effectum, vel sine iisdem dispositionibus recipitur, et tunc invalidum est et informe (Collet, *de pœnit.*, p. 2, c. 4, n. 730). — Non potest dari dolor sufficiens ad *valorem* sacramenti, quin etiam sufficiat ad ejus *effectum* : ergo non potest hoc sacramentum ex parte doloris esse validum et carere effectu (Platelius, *de sacram. pœnit.*, n. 720). — Satis videtur constare sacramentum hoc non posse esse validum et informe ex parte absolutionis vel confessionis (Platelius, *l. c*). En effet, l'absolution et la confession formellement complète, qui suffisent pour la validité du sacrement, suffisent toujours aussi pour la production des effets de la grâce.

Les partisans de l'opinion contraire soutiennent que ce principe est inadmissible. Selon eux, il peut y avoir une attrition qui suffit, pour que le sacrement soit reçu validement, mais non pour que les effets sacramentels de la grâce soient obtenus (1). De la nature spéciale de notre sacrement il résulte — et, ici, tous les théologiens sont d'accord — que dans le cas où, sciemment ou d'une manière gravement coupable, le pénitent ne possède point l'attrition ou disposition requise pour recevoir le sacrement dignement c'est-à-dire avec ses fruits de grâce, le sacrement lui-même ne peut être administré validement. Les autres sacrements, au contraire, peuvent être reçus d'une manière valide, quoique sacrilège. Si l'on demande maintenant dans quelles circonstances ou dans quels cas le sacrement de la Pénitence pourrait être reçu validement, mais sans la grâce justifiante, les théologiens diffèrent sensiblement d'opinion (2). Signalons, du moins, brièvement deux de ces cas.

2. — Dans le Baptême, la contrition est une condition indispensable pour recevoir la grâce sacramentelle : ici, il y a davantage : nous regardons en outre la contrition comme une partie essentielle pour la validité du sacrement. Si la douleur du péché, si les sentiments de pénitence font entièrement défaut, les péchés ne peuvent être effacés et le sacrement lui-même ne peut exister. Ce double rôle de la contrition amène cette question fort pratique : sous ces deux points de vue et relativement à ces deux buts, la contrition doit-elle réaliser des conditions identiques? A peu près universellement on répond par l'affirmative et ainsi on suppose tacitement que le sacrement de la Pénitence ne peut exister sans produire en même temps ses effets. Toutefois, l'opinion contraire (3) mérite une certaine considération : non seulement elle repose sur de solides fondements, mais elle a son application dans la pratique. Elle enseigne que le sacrement de la Pénitence peut être valide sans qu'au moment de son admi-

---

(1) Dolor et est *pars* sacramenti et est *dispositio* ad gratiam hujus effectum : unde contingit habere, quæ requiruntur ad rationem partis, quin habeat omnia requisita ad rationem dispositionis, et consequenter obire valet primum munus non exercendo secundum (SALMANT., disp. 7, dub. 1, n. 60).

(2) « *In hac gravissima difficultate* », les *Salmanticenses* s'expriment de huit manières différentes. Après avoir énuméré ces opinions diverses, BERTI ajoute : Hæc sunt, quæ dialectice nectunt, congerunt, torquent peracuti disputatores (*l. c.*, p. 2, c. 3 appendix).

(3). — Cfr. SALMANT., disp. 8, dub. 10. GOTTI, q. 6, dub. 1. JOANNES A S. THOMA, disp. 33, a. 6. AVERSA, q. 14, sect. 6. BILLOT, II. thes. 16. BECAMEL, *de pœnit.*, n. 83.

nistration la grâce soit accordée, précisément parce que l'attrition du pénitent n'est point « *appretiative* » souveraine : par suite de ce défaut, elle suffit bien, comme partie constitutive, pour former le signe sacramentel, mais en tant que disposition elle ne suffit pas pour recueillir le fruit sacramentel (1). Ce cas, cependant, ne peut se réaliser que si le pénitent, sans qu'il y ait de sa faute, croit sincèrement que sa contrition constitue une disposition suffisante pour la justification sacramentelle, alors qu'en fait elle ne possède point le degré acquis de perfection « appretiative » (2). En effet, apporter sciemment et volontairement une disposition insuffisante à la réception du sacrement, ce serait commettre un sacrilège : la confession serait non seulement infructueuse, mais certainement invalide (3).

3. — Pour mieux comprendre l'explication précédente, comme pour en saisir la raison, il faut tout d'abord, au point de vue de la perfection dans le degré, distinguer une double attrition : la première est souveraine « *appretiative* » en tant qu'elle craint le péché plus que tous les maux d'ici-bas, tandis que la seconde déteste sans doute véritablement et efficacement le péché, mais sans atteindre ce degré de hauteur et de fermeté. En effet, il y a repentir dans tous les cas où il y a douleur de la faute avec la résolution sincère de ne plus pécher, alors même que la vertu et l'énergie de ce propos ne s'étendent pas encore à tous les cas possibles. Que la douleur du repentir atteigne le degré le plus élevé, et que la volonté de ne plus pécher soit totalement exclue pour tous les cas possibles, cela n'est point de l'essence de l'attrition : c'est une perfection accidentelle que l'attrition peut recevoir. D'ailleurs, il faut bien remarquer ceci : dans cette attrition inefficace, il s'agit d'un degré supérieur ou souverain d' « appréciation » et de fermeté de la volonté, degré qui fait sim-

---

(1) Ad attritionem, ut sacramentum pœnitentiæ per modum *partis* constituat, requiritur, quod sit supernaturalis, non autem quod sit *omnino efficax* et *absoluta* (Salmant., disp. 7, dub. 1, n. 19).

(2) Admitti poterit sacramentum in tali casu fore validum, sed informe, dummodo pœnitens bona fide accedat, invincibiliter non advertens talem defectum, sed putans se habere efficacem retractationem de præteritis peccatis et efficax propositum de futuro. Nam hoc pacto vere et realiter detestatur et abhorret peccata ac de iis serio et ex animo se accusat, quantum ad *substantiam judicii* requiritur, licet ex sua imbecillitate et inadvertentia deficiat pœnitens ab illa efficacia ac firmitate, quæ alioquin ad *recipiendam gratiam* requiritur (Aversa, q. 14, sect. 6).

(3) Indispositio, quæ facit confessionem validam et informem, non est indispositio positiva et voluntaria, sed solum negativa, ignorata et non voluntaria, et ideo non destruit validitatem confessionis (Gotti, q. 6, dub. 1, § 3).

plement défaut, mais qui n'est point exclu positivement. C'est ainsi, par exemple, qu'il peut y avoir un sentiment de véritable amour de Dieu, sans que cette affection soit souveraine et absolument efficace.

4. — Pour disposer à la justification sacramentelle il faut une attrition qui, de fait, renferme la volonté résolue et au moins « *affectivement* » efficace de ne plus pécher mortellement en aucun cas ni en aucune circonstance, mais de perdre plutôt tous les biens de la terre et de tout souffrir afin de ne point déchoir de la grâce et de l'amitié de Dieu (1). Au contraire, pour être partie constitutive du sacrement, toute douleur et tout propos véritables suffisent, alors même que cette douleur est moins parfaite sous le rapport du degré et que ce propos est « effectivement » moins fort, dans le cas où le pénitent ignore cette insuffisance pour obtenir la rémission des péchés (2). On ne peut, évidemment, contester la possibilité de cette distinction entre l'attrition comme disposition à la grâce sacramentelle et l'attrition comme partie intégrante de la matière sacramentelle ; mais que cette distinction existe de fait et que, par conséquent, on doive la faire, c'est ce qui dépend de la seule volonté de Jésus-Christ. Or, plusieurs motifs permettent de croire que Jésus-Christ demande pour la validité du sacrement une attrition moins parfaite que pour l'efficacité du sacrement.

a) La douleur du péché est, en elle-même, un acte intérieur, caché dans le secret du cœur ; à ce titre, elle est, soit dans le sacrement soit en dehors du sacrement, une disposition indispensable pour obtenir le pardon des fautes. Le Sauveur en a fait, en outre, une partie matérielle ou essentielle de notre sacrement — mais en tant seulement que, par l'acte du pénitent s'accusant lui-même, cette douleur se manifeste extérieurement. Pour constituer la matière du sacrement, qui doit être sensible, il faut une chose perceptible aux sens ou en elle-même ou par le moyen d'une autre chose. Or, l'acte extérieur de pénitence, l'acte

---

(1) Requiritur, ut dolor sit *efficax saltem quoad affectum*, h. e. ut vi illius pœnitens ita sit dispositus, ut mallet quodlibet potius pati aut amittere, quam rursus peccare. Debet enim absolute excludere voluntatem peccandi, quod non faceret, si pœnitens vi illius non esset isto modo dispositus... Debet etiam esse *efficax quoad effectum*, hoc sc. sensu, quod, quandiu est in voluntate, debeat efficaciter excludere peccatum (Platelius, *de sacr. pœnit.*, n. 638).

(2) Licet attritio, ut cum sacramento sit ultima dispositio ad gratiam, debeat esse efficax, ut omnes docent, tamen ut solum sit pars sacramenti, ea efficacia non eget, sed ab ea præscindit (Salmant., disp. 8, dub. 11, n. 287).

par lequel on se soumet au pouvoir des clefs au tribunal de la Pénitence est toujours interprété en ce sens qu'il est un signe certain de l'existence d'une véritable douleur intérieure du péché ; mais, évidemment, cet acte ne peut, en lui-même, manifester un degré déterminé de douleur, une perfection « *appretiative* » souveraine de cette douleur. Il s'ensuit que l'essence du signe sacramentel ne saurait avoir pour condition l'existence d'une douleur souveraine, que ce signe peut être constitué alors même que le pénitent se soumet au pouvoir des clefs avec des sentiments de pénitence moins parfaits, mais cependant véritables et sincères. Par conséquent, il doit y avoir une attrition suffisante pour la validité du sacrement, qui puisse ne point suffire pour la rémission sacramentelle des péchés.

b) Comme dans les autres sacrements, il faut distinguer ici entre la matière sacramentelle et la disposition du sujet. Ce n'est point de la même manière que l'attrition est partie constitutive du sacrement ou disposition au fruit du sacrement. *Dolor, ut est pars sacramenti, debet esse aut fieri aliquo modo sensibilis, aliter enim non esset pars signi vel sacramenti : at dolor, ut sit dispositio ad gratiam, non exposcit necessario esse sensibilem, sed potest esse pure interior in corde latens, sicut quando disponit extra sacramentum* (Salmant., disp. 7, dub. 1, n. 1). Le ministre doit, avant ou pendant l'administration du sacrement, juger de l'attrition à ce double point de vue — mais différemment. Il faut assurer la validité de la matière sacramentelle, tandis que, pour juger si la disposition toujours intérieure est suffisante, c'est assez d'une vraisemblance plus ou moins grande. Dans le cas qui nous occupe, ce principe général trouve d'autant mieux son application que le jugement porté sur l'attrition comme partie constitutive de la matière sacramentelle est un exercice du pouvoir des clefs et doit, par conséquent, s'appuyer sur une information judiciaire. Cette information juridique ne peut être puisée que dans l'accusation que le pénitent fait de lui-même et doit, en même temps, être moralement certaine. Or, d'ordinaire, l'acte du pénitent se soumettant au pouvoir des clefs ne permet de conclure qu'à l'existence d'une véritable douleur du péché, mais non à la certitude morale que ces sentiments de pénitence ont toute la force et l'énergie possibles. Il faut donc que, pour la validité de l'absolution, il suffise d'une attrition dont le prêtre peut juger sûrement par l'accusation du pénitent ; en d'autres termes, il doit suffire d'une attrition qui ne serait point souveraine, comme elle doit l'être pour recueillir le fruit sacramentel. Relativement à l'existence d'une disposition suffisante le prêtre peut (ou doit)

se contenter d'un jugement prudent ou probable (*prudens probabilitas*) (1), parce que la douleur intérieure, d'ordinaire, ne permet point d'apprécier avec une certitude plus grande ou avec une certitude morale proprement dite sa perfection ou son intensité. « Lorsque le confesseur, après avoir entendu la confession, jugera que le pénitent n'a pas manqué de zèle dans la déclaration de ses fautes ni de douleur dans la détestation de de ses péchés, le pénitent peut recevoir l'absolution » (CAT. ROM., p. 2, c. 5, q. 51, n. 5).

c) Une chose surtout milite en faveur de notre manière de voir ; c'est que, seule, elle explique scientifiquement la pratique générale de l'Église dans l'administration du sacrement de la Pénitence, sans qu'il soit besoin de recourir à une exception quand il s'agit de juger de la matière. De même que dans les autres sacrements la matière doit être certaine, de même, ici, le confesseur peut et doit être certain de la douleur et du propos du pénitent — mais seulement en tant que douleur et propos contribuent à constituer le signe sensible du sacrement, et non pas en tant qu'ils sont une disposition intérieure. Le confesseur ne peut point, à son gré, absoudre ou retenir les péchés : il doit soigneusement s'assurer (*videat diligenter* — RIT. ROM.) si le pénitent est disposé, s'il est digne de l'absolution. « L'homme voit bien ce qui est visible, mais le Seigneur lit dans les cœurs » (I REG., XVI, 7). C'est seulement d'après les marques extérieures que le confesseur peut juger prudemment si la disposition, qui est une chose intérieure, existe en réalité ; et, d'ordinaire, il doit se contenter d'une probabilité prudente. Il a donc raison d'absoudre lorsqu'il juge avec motif que le pénitent soumet sincèrement et avec douleur ses péchés au pouvoir des clefs — en d'autres termes, il absout sans avoir en même temps la certitude morale que l'attrition du pénitent est absolument efficace, ce qu'il faudrait pourtant si ce degré d'attrition était non seulement la disposition prochaine, mais encore une partie essentielle de la matière sacramentelle.

En demandant pour la validité de notre sacrement une attrition moins parfaite sous le rapport du degré que pour recueillir

---

(1) Priusquam sacerdos absolvit, necesse est, ut *prudenter* et *probabiliter* judicet pœnitentem esse dispositum (SUAREZ, disp. 32, sect. 2, n. 1). — Sufficit quod confessarius habeat *prudentem probabilitatem* de dispositione pœnitentis et non obstet ex alia parte prudens suspicio indispositionis : alias vix ullus posset absolvi, dum quæcumque signa pœnitentium non præstant nisi *probabilitatem dispositionis* (S. ALPHONSUS, *Theol. moral.*, l. 6, n. 461).

le fruit sacramentel, Jésus-Christ a grandement facilité la tâche si délicate du confesseur. L'administration du sacrement de la Pénitence serait moralement impossible, si, pour donner licitement l'absolution, le confesseur devait être absolument certain que l'attrition du pénitent est souveraine. — Pour les pénitents eux-mêmes, cette disposition établie par le Sauveur a de précieux avantages (1). Ils ont moins à se préoccuper de la validité des confessions précédentes, puisque, en cet état des choses, il devient assez rare qu'il soit nécessaire de réitérer une confession. En effet, dès que la disposition requise existe, les péchés précédemment accusés se trouvent directement remis en vertu de l'absolution donnée alors validement : il ne saurait donc être question d'obliger à réitérer l'accusation.

5. — Depuis Suarez et à la suite de ce Docteur certains théologiens enseignent que la réception du sacrement est valide, mais que le pénitent ne reçoit point aussitôt les effets de la grâce, si, en dehors de toute faute de sa part, son attrition n'est point universelle, si elle ne s'étend pas à tous les péchés mortels commis (2). Par exemple, si le pénitent déteste les fautes dont il se souvient, par un motif particulier, à un point de vue spécial, une faute oubliée reste sans être regrettée. La confession est, ici, formellement entière et, par conséquent, nous avons tous les éléments nécessaires pour constituer le sacrement ; mais le sacrement ne peut produire la grâce, parce que la faute oubliée et non encore regrettée est un obstacle à l'infusion de la grâce. Ce cas, dont nombre de théologiens contestent la possibilité, est du reste de peu d'importance dans la pratique (3), parce que les conditions supposées ne se vérifient que

(1) Oportebat istud sacramentum ita institui, quod homines non paterentur anxietates et scrupulos circa ejus valorem, ne ad repetitas eorumdem peccatorum confessiones obligarentur, quod foret molestiam addere molestiæ manifestandi semel peccata. In hos autem scrupulos frequenter impingerent pœnitentes, si attritio per modum partis ad valorem sacramenti requisita deberet esse efficax, quia in discernendo inter efficacem et inefficacem summa occurrit obscuritas ob difficultatem comprehendendi internos nostræ conscientiæ sinus et recessus, ut per experientiam liquet. Decuit ergo pro *valore* sacramenti non exigi attritionem *determinate efficacem*, sed quæ ab hoc præscindat (SALMANT., disp. 8, dub. 11, n, 287. — Cfr. JOANNES A S. THOMA, disp. 33, a. 6. n. 11).

(2) Ita docet (SUAREZ disp. 20, sect. 5) subscribentibus plurimis modernis non solum Scotistis, sed et Thomistis, qui vix aut nullo modo recognoscunt aliam viam ad salvandam, quam defendunt, possibilitatem sacramenti pœnitentiæ validi et informis (SALMANT., disp. 8, dub. 11, n. 277).

(3) Iste casus Suarii est potius speculatio metaphysica quam casus moralis (CANDIDUS, disp. 24, a. 17. dub. 2).

très rarement ou même ne se réalisent jamais. Le pénitent doit toujours (aussi) détester ses péchés par un motif qui s'étend à toutes les fautes, en sorte qu'une faute dont le souvenir lui a échappé, soit regrettée au moins implicitement d'une manière suffisante (1).

§ 18. — Quelques observations relatives à la contrition.

1. — Le pasteur des âmes doit donner au peuple la science du salut qui nous est offert par la rémission des péchés ; il doit ramener dans les voies de la paix ceux qui se sont égarés dans les ténèbres et les ombres de la mort (Luc., I, 77-79) : il faut donc qu'il enseigne aussi aux fidèles la manière de s'exciter à la contrition (Cat. Rom., p. 2, c. 5, q. 31). De là, pour lui, la nécessité de connaître à fond les moyens d'aider les pécheurs à faire une véritable pénitence, à se convertir sincèrement. Comme confesseur il doit, avec le secours de la grâce, s'efforcer (*conabitur*) de toucher par des paroles efficaces (*efficacibus verbis* — Rit. Rom.) les cœurs même endurcis, de les amener à détester le péché. Les Saintes Écritures, les livres liturgiques de l'Église lui offrent, à ce point de vue, des matériaux d'une richesse inépuisable. Il devra, surtout, par la méditation, se pénétrer lui-même des divers motifs de contrition.

2. — Dans sa toute-puissance et sa miséricorde, Dieu justifie le pécheur (*justificat impium* — Rom., IV, 5) ; il le ressuscite de la mort spirituelle à la vie de la grâce, il le sanctifie en vérité (Joann., XVII, 19) ; de son ennemi il fait son ami et son enfant. La justification est une œuvre divine, absolument surnaturelle; la grâce de la justification est un don gratuit de l'amour d'un Dieu plein de miséricorde. Ce n'est point l'homme qui opère sa justification : c'est Dieu qui la lui accorde. Du reste, l'homme doit apporter sa coopération, se préparer et se disposer à l'infusion de la grâce sanctifiante, pour « arracher » le pécheur « à la puissance des ténèbres et le faire passer dans le royaume de son Fils bien aimé « (Coloss., I, 13) — surtout quand ce passage

(1) Si aliquando contingat, quod de aliquibus peccatis homo non recordetur, et quod subinde nec de illis expresse doleat nec ipsa actu explicite confiteatur, nihilominus dolor, quem concipit, ad ipsa implicite et in voto extenditur, sicut extenditur intentio confitendi ea, quorum memoria non occurrit nunc, quando occurret (Salmant., disp. 7, dub. 2, n. 78).

à l'état de grâce, à la noblesse de l'adoption divine doit se faire par le sacrement de la Pénitence. — Dieu ne demande qu'une véritable conversion du cœur. « Convertissez-vous à moi, et je me convertirai à vous » (Zach., i, 3). Cette conversion que Dieu exige, il l'accomplit lui-même par l'aide de la grâce qui nous appelle, nous éclaire et nous pousse à mourir au péché afin de vivre désormais pour Dieu en union avec Jésus-Christ (Rom., vi, 11). Aux paroles de Dieu nous invitant à la conversion, nous devons donc répondre : « Convertissez-moi et je serai converti » (Jerem., xxxi, 18). *In Sacris Litteris quum dicitur* : « Convertimini ad me et ego convertar ad vos », *libertatis nostræ admonemur ; quum respondemus* : « Converte nos, Domine, ad te et convertemur », *Dei nos gratia præveniri confitemur* (Trid., sess. 6, cap. 5). La conversion véritable, requise et suffisante pour la rémission des péchés par le sacrement, existe déjà par le fait qu'il y a cette attrition qui exclut toute attache au péché et ramène le cœur de l'homme à Dieu comme à son souverain Bien et sa fin dernière. Ce qui manque à cette conversion, véritable bien qu'imparfaite, est suppléé par les mérites de la Rédemption accomplie par Jésus-Christ et agissant dans le sacrement. Ce serait donc une erreur d'affirmer que, pour une véritable conversion, il faut toujours la contrition naissant de la charité qui, en raison de sa perfection même, produit la grâce sanctifiante en dehors du sacrement. — On ne doit point non plus confondre la vérité de la conversion avec sa persévérance : la persévérance dans la justice reçue ou dans l'état de grâce, la constance dans la vertu pendant un long temps ou jusqu'à la fin de la vie, est une nouvelle faveur, un don tout spécial de Dieu. — La conversion, telle que Dieu la demande pour rendre son amitié à l'homme par le sacrement, n'est donc pas une chose aussi difficile ni aussi pénible que des théologiens rigoristes se plaisent à le dire (1). L'amour de Dieu, amour plein de miséricorde et de

(1) Apostolus dicit, quod ignorantiam Dei quidam habent (I Cor., xv, 34). Ego autem dico omnes ignorare Deum, qui nolunt converti ad Deum. Neque enim ob aliud procul dubio renuunt, nisi quia gravem et severum imaginantur, qui pius est ; durum et implacabilem, qui misericors est : ferum et terribilem, qui amabilis est, et mentitur iniquitas sibi, formans sibi idolum pro eo quod non est ipse. Quid timetis modicæ fidei ? Ut peccata nolit remittere ? Sed affixit ea cruci cum suis manibus. Quod teneri et delicati estis ? Sed ipse novit figmentum nostrum. Quod male assueti et ligati peccandi consuetudine ? Sed Dominus solvit compeditos (Ps. cxlv, 7). Forte ne iratus immanitate et multitudine criminum cunctetur porrigere manum adjutorii ? Sed ubi abundavit delictum, superabundare et gratia consuevit (S. Bernard., *in Cantic.*. serm. 38, n. 2).

prévenance, qui ne veut point la mort du pécheur, mais sa conversion et son salut, « montre aux égarés la lumière de la vérité, afin qu'ils puissent rentrer dans la voie de la justice » (MISS. ROM.). Le Bon Pasteur prend sur ses épaules la brebis perdue et il la rapporte avec joie au bercail (LUC., XV, 3-6). Bien que tout péché mortel ait pour conséquence la perte de la grâce sanctifiante, de l'amitié de Dieu, cependant l'âme conserve encore les vertus infuses de foi et d'espérance, tant que l'on ne pèche point directement et gravement contre ces vertus. C'est à cette miséricordieuse disposition établie par Dieu que l'homme doit de n'être pas entièrement séparé de Jésus-Christ par le péché mortel. La foi et l'espérance le font rentrer en lui-même, le ramènent dans la voie du salut et le conduisent à la maison de son Père (LUC., XV, 11-32). En effet, sur la route qui doit ramener « l'enfant prodigue » de ses égarements, c'est-à-dire de la vie du péché, et le conduire à son père pour recouvrer les droits à l'héritage, la foi est « la lumière qui éclaire ses pas » (Ps. CXVIII, 105) et l'espérance le bâton qui soutient sa marche. De la foi vient une ferme confiance en la miséricorde de Dieu qui nous a promis le pardon en faveur des mérites de Jésus-Christ. Ainsi la foi et l'espérance inspirent toute la conduite de l'homme qui veut s'affranchir du péché et recevoir la grâce de la justification. Tout ce que nous faisons pour nous préparer à cette œuvre de justification, n'est, au fond, qu'une adhésion à Dieu par la foi, un élan plein de confiance vers Dieu ; et, ainsi, nous nous disposons à retrouver l'amitié la plus intime avec lui.

3. — Le « processus » tout entier de la justification s'accomplit sous l'influence de la grâce et à la lumière de la foi. Il s'agit en ceci des phénomènes les plus intimes de la vie de l'âme, et ces phénomènes sont si étroitement unis qu'il est souvent bien difficile de les distinguer entre eux, de dire où commence l'un, où finit l'autre. Dans la conversion, comme en toutes choses, Dieu opère à son gré le vouloir et le faire (PHIL., II, 13) — par sa grâce qui nous prévient et nous accompagne, qui éclaire l'intelligence et touche le cœur. Le Saint-Esprit doit venir en aide à notre faiblesse, seconder nos pauvres efforts, prier pour nous par des gémissements ineffables (ROM., VIII, 26) — il faut, dès lors, implorer avec persévérance le secours divin pour obtenir la grâce de la pénitence et de la contrition. — Mais, afin de bien employer la grâce ainsi demandée, le pécheur doit réfléchir, avec une foi vive, aux vérités du salut, vérités tour à tour redoutables et consolantes, qui contribuent efficacement à faire naître le véritable esprit de péni-

tence (1). Combien est salutaire le souvenir des « fins dernières », la méditation des « vérités éternelles ! » « En toutes vos œuvres souvenez-vous de vos fins dernières, et vous ne pécherez point » (Eccli., vii, 40). Le fruit précieux de la grâce qui nous éclaire et de la prière réfléchie est la connaissance du péché. « Je reconnais mon iniquité et mon péché est toujours devant moi » (Ps, l, 5).

4. — La crainte et l'espérance, ces deux puissants ressorts du monde moral, exercent une telle influence qu'elles transforment la volonté, détachent le cœur du péché et le tournent vers Dieu. Par ces deux sentiments la grâce donne à la volonté encore si faible un élan plus généreux et conduit à une résolution salutaire. *Sicut Deus est summe misericors, ita etiam decet ut sit summe justus, et ideo effectus summæ misericordiæ non excludit effectum justitiæ, et propter hoc Deus* duo tempora *sibi distinxit : unum, in quo ostenderet* misericordiæ suæ infinitatem, *tradendo unigenitum filium suum pro omnibus inimicis suis et parcendo omnibus ad se redire volentibus ; aliud in quo ostenderet* justitiæ suæ immensitatem, *et hoc est tempus, quod deputatum est æternis cruciatibus* (S. Bonav., iv, dist. 44, p. 2, a. 1, q. 1). — « Voici que les yeux du Seigneur se reposent sur ceux qui le craignent et sur ceux qui espèrent en sa miséricorde » (Ps. xxxii, 18). Du reste, pour que ces deux sentiments détachent le cœur du péché et le tournent vers Dieu, pour qu'ils produisent une véritable conversion, un sincère amendement de la vie, ils doivent être joints l'un à l'autre et agir simultanément sur la volonté. La crainte seule peut bien effrayer le pécheur, l'abattre, le désespérer, mais elle ne saurait relever ceux qui sont découragés ni guérir les cœurs brisés (Luc., iv, 18). L'espérance seule endormirait dans l'oubli, dans la négligence de tout ce qui concerne la pénitence et le salut de l'âme. A l'humble crainte de Dieu et de sa justice il faut toujours

---

(1) Credo, quod tam spectandum monstrum divinæ severitatis in angelo nobilissimo et primo homine, quorum utrumque propriis manibus plasmavit et decoravit, Deus nobis infirmis apposuit et ostendit, ut addiscamus, quantum Deus odit peccatum, et maxime superbiam, quod pro uno motu cordis nobilissima omnium creaturarum æternaliter et sine spe veniæ est damnata, et pro uno esu pomi et ipse Adam et tota posteritas usque ad finem mundi est mortalitati et multiplici pœnalitati subjecta. Ex his efficacissimum relinquitur argumentum, quod horrendum sit incidere in manus Dei viventis (Hebr., x, 31). Si enim Deus non pepercit nobilissimo angelo superbienti, quid erit de vilissimo cinere et abjectissimo, in altum se extollenti, quum jacere debeat in cinere et cilicio, imo in ipso sterquilinio ? (S. Bonav., ii, dist. 6, a. 1, q. 1).

joindre une ferme confiance dans les promesses divines et dans les mérites de Jésus-Christ ; — c'est uniquement à la condition d'être unies que la crainte et l'espérance produisent la véritable conversion du cœur et amènent le pécheur au pardon et à la réconciliation en vertu du sang du Sauveur (I JOANN., I, 3). Quand la pensée du « roi dont la majesté est redoutable » (*rex tremendæ majestatis*) et qui nous fera tous paraître devant son tribunal (ROM., XIV, 10) a ébranlé la volonté, la foi en ce Sauveur du monde qui est devenu pour nous, ici-bas, « la source de la douceur, de la miséricorde » (*fons pietatis*), ranime le cœur brisé et lui fait répandre les larmes du repentir. Dans l'office des défunts l'âme qui a quitté ce monde donne à sa douleur l'expression la plus touchante. A la pensée des fautes commises en cette vie et du jugement à venir, elle est troublée, elle tremble ; mais, dans son effroi, elle recourt au Seigneur « miséricordieux, plein de patience et de longanimité » (Ps. LXXXV, 15). *Domine, quando veneris judicare terram, ubi me abscondam a vultu iræ tuæ? Quia peccavi nimis in vita mea. Commissa mea pavesco et ante te erubesco : dum veneris judicare, noli me condemnare. Hei mihi, Domine; quia peccavi nimis in vita mea ! Quid faciam, miser ? Ubi fugiam nisi ad te, Deus meus? Anima mea turbata est valde, sed tu, Domine, succurre ei. — Peccantem me quotidie et non me pœnitentem timor mortis conturbat me : quia in inferno nulla est redemptio, miserere mei Deus, et salva me* (OFFIC. DEFUNCTORUM). La crainte causée par le souvenir de ce que Dieu peut faire dans sa justice, est vaincue par la sainte espérance. « La colère, les menaces de Dieu » (Ps. CII, 9) cessent ici-bas dès qu'il a obtenu ce qu'il se proposait — le réveil et la conversion du pécheur. « Le Seigneur est plein d'amour pour tous et ses miséricordes s'étendent à toutes ses œuvres » (Ps. CXLIV, 9). *Timor concipit, sed spes promovet pœnitentiam* (S. BONAV., IV, dist, 14, p. 1, a. 2, q. 2).

5. — Comme dans l'ordre de la nature l'imparfait précède le parfait, ainsi, dans l'ordre du salut et de la grâce, il y a développement ou progrès du plus bas au plus élevé. Au point de vue psychologique il est donc facile de comprendre que, d'ordinaire, la crainte est le premier sentiment qui porte le pécheur à la pénitence (1). La connaissance du péché, telle que la foi nous

---

(1) Actus pœnitentiæ a timore servili procedit sicut a primo motu affectus ad hoc ordinato (S. THOM., 3, q. 85, a. 5). — Timor divinæ justitiæ seu metus pœnarum, quas Deus pro peccato valet infligere, utilis est et conducit ad consequendam justitiam. Ratio suffragatur : nam gratia sese naturæ accommodans solet procedere ab imperfectis ad perfecta : quum ergo timor pœnæ sit imperfectus motus respectu dilectionis, quæ proxi-

la donne, pénètre l'âme coupable d'effroi à la pensée de la justice divine. Le souvenir du souverain Juge, la crainte de la damnation éternelle animent efficacement le pécheur à se réveiller de l'assoupissement du péché, à quitter les œuvres de ténèbres et à revêtir les armes de lumière (Rom., xiii, 11-13). « Transpercez ma chair de votre crainte, j'ai peur de vos jugements » (Ps. cxviii, 120). *Pœnitentiæ virtus timore concipitur* (Petr. Lomb., iv, dist. 14, p. 1, c. 2). — Cette maxime a toujours eu, pour les anciens Scolastiques, la force d'un axiome. *Frequentius moventur peccatores ad pœnitentiam per* timorem *quam per spem vel amorem boni : ideo magis dicitur pœnitentia concipi* ex timore *quam spe vel amore* (Richard. a Med., iv, dist. 14, a. 4, q. 2).

L'espérance et la charité sont au nombre des actes qui préparent la conversion du pécheur. Dans la crainte de Dieu produite par la grâce et par la foi, il y a déjà un commencement, un germe de ces deux vertus. *Quandoque timor inducit amorem, in quantum sc. homo, qui timet puniri a Deo, servat mandata ejus et sic incipit sperare et spes introducit amorem* (S. Thom., 1, 2, q. 43, a. 1, ad. 1). « La crainte de Dieu est le commencement de l'amour » (Eccli., xxv, 16). Entre les actes qui préparent la justification, la crainte, d'ailleurs, n'est point aussi nécessairement indispensable que l'espérance pleine de confiance (1) en la miséricorde de Dieu qui, en vertu des mérites de Jésus-Christ, nous accordera notre pardon. Habituellement, dans le cœur du pécheur, l'espérance existe à côté de la crainte ; mais en soi, la conversion peut être inspirée par des motifs plus élevés, c'est-à-dire sans que la crainte y joue un rôle — et, dans ce cas, elle ne compterait point parmi les actes précédant la justification. Ainsi dans la conversion de Madeleine, modèle de toutes les pénitentes, la charité parfaite est donnée comme le seul motif de l'entière rémission de ses péchés (Luc., vii, 47). *Quandoque tanta commotione Deus convertit cor hominis, ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed sublatis omnibus peccati reliquiis, ut patet de Magdalena* (S. Thom., 3, q. 86, a. 2, ad 1).

---

mius ad justificationem disponit, consequens est, ut regulariter loquendo motus justificationis a timore divinæ justitiæ incipiat, et quod per hunc timorem a flagitiis retrahamur, quibus noscimus imminere supplicium (Salmant., *de justificatione*, disp. 3, dub. 1, n. 14).

(1) Justificatio est quædam inchoatio futuræ beatitudinis, quæ est objectum proprium spei theologicæ : ergo actus sperandi beatitudinem æternam et veniam de divina misericordia nequit non disponere impium, ut justificationis gratiam consequatur (Salmant., *de justificatione*, disp. 3, dub. 1, n. 14).

6. — Si le pénitent déteste ses offenses personnelles parce que la foi lui en montre toute la difformité et la laideur, cette contrition est meilleure que l'attrition inspirée par la crainte des jugements divins, mais elle est encore imparfaite. Pour comprendre en quelque manière quelle ruine et quels maux redoutables le péché cause dans l'âme, qu'on se rappelle de quels dons inestimables les enfants de Dieu sont favorisés. Le péché dépouille de tous ces avantages, il souille l'éclat et la beauté de l'état de grâce ; il défigure l'âme qui portait la ressemblance surnaturelle de la divinité. — Le péché est encore haïssable parce qu'il est en opposition avec les différentes vertus, par exemple avec l'obéissance, avec la reconnaissance que la créature doit à son Créateur et l'homme racheté à son Rédempteur. Afin de couper jusqu'à la racine tout attachement à un péché déterminé, il est souvent recommandé de se remettre attentivement devant les yeux la laideur spéciale de cette faute ; toutefois il ne faut pas se contenter de ce motif particulier, mais s'inspirer aussi d'un motif général, pour qu'une faute qui aurait été oubliée ne reste point sans être regrettée et que le sacrement ne demeure pas sinon invalide, du moins infructueux.

Il ne faut ni mépriser ni négliger ces motifs moins nobles : ils constituent souvent le point de départ nécessaire de la conversion, et ils sont une préparation à la contrition parfaite. Que le pasteur des âmes s'efforce donc d'exciter chez les fidèles une haine profonde du péché, soit en insistant sur la laideur des fautes, soit en montrant de quels maux elles sont la cause. (Cat. Rom., p. 2, c. 5, q. 31). *Jussisti, Domine, et sic est, ut omnis iniquus animus sibi ipse sit pœna* (S. Aug., *Confess.*, I, 12).

7. — L'attrition contient déjà le germe de la contrition parfaite. Elle atteint son plein développement dès que l'amour de bienveillance pour Dieu est assez efficace pour produire, par lui seul, c'est-à-dire sans l'aide d'autres motifs, une détestation souveraine du péché. Pour être parfaite la contrition ne demande point, d'ailleurs, d'exclure les autres motifs moins nobles, qui peuvent subsister avec la charité et contribuer à faire haïr le péché.

On doit se garder de montrer ce passage de l'attrition à la contrition comme une chose très difficile. La haine et la détestation du péché naissent du sentiment de l'amour. La contrition imparfaite a sa racine dans l'amour de bienveillance pour soi-même, puisqu'elle regrette la faute en tant qu'elle est un mal pour nous, qu'elle souille l'âme, la rend odieuse aux regards du Seigneur, et mérite les peines de l'enfer et la perte du bonheur du ciel. La contrition parfaite, au contraire, vient de l'amour

de bienveillance pour Dieu, puisqu'elle déteste le péché en tant qu'il est le mal de Dieu, qu'il déplaît à Dieu et qu'il l'offense. *Motu caritatis alicui peccatum displicet secundum se ipsum et non jam propter supplicia* (S. Thom., 3, q. 85, a. 5). C'est parce que le parfait pénitent aime Dieu par dessus toutes choses à cause de son infinie bonté, qu'il déteste ses péchés, qu'il voudrait ne les avoir jamais commis, et qu'il est résolu à ne plus les commettre à aucun prix.

Or, de l'amour bien ordonné pour soi-même et pour son salut éternel, le pénitent peut s'élever facilement à l'amour de bienveillance pour Dieu. Tel est le cas s'il ne s'en tient pas à la considération de son propre avantage spirituel, à la pensée des bienfaits déjà reçus ou espérés, mais qu'il passe plus avant, en sorte que l'infinie bonté de Dieu, sa longanimité, sa miséricorde et sa libéralité l'amènent à un amour plus pur et plus désintéressé (1). Dans cette hypothèse, en effet, le motif proprement dit de l'amour pour Dieu est la bonté essentielle de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même qui est « charité » (I Joann., iv, 8), tandis que les témoignages de cette bonté, c'est-à-dire les bienfaits reçus de Dieu ne sont que le motif extrinsèque de cet amour reconnaissant (2). *Si quis bonitatis et dilectionis Dei effusas in nos divitias contempletur, illum poteritne non amare* ? (Cat. Rom., p. 3, c. 2, q. 2). La véritable reconnaissance pour Dieu consiste à l'aimer d'un amour de bienveillance en échange de « l'amour extrême

---

(1) *Solus* est *amor* ex omnibus animæ motibus, sensibus atque effectibus, in quo potest creatura, etsi non ex æquo, respondere auctori vel de simili *mutuam rependere vicem*. Verbi gratia, si mihi irascatur Deus, num illi ego similiter reirascar ? Non utique, sed pavebo, sed contremiscam, sed veniam deprecabor. Ita si me arguat, non redarguetur a me, sed ex me potius justificabitur. Nec si me judicabit, judicabo ego eum, sed adorabo, et salvans me non quærit a me ipso salvari, nec vicissim eget ab aliquo liberari, qui liberat omnes. Si dominatur, me oportet servire ; si imperat, me oportet parere, et non vicissim a Domino vel servitium exigere vel obsequium. Nunc jam videas de amore quam aliter sit. Nam *quum amat Deus, non vult aliud quam amari* : quippe non aliud amat, nisi ut ametur ; sciens ipso amore beatos qui se amaverint (S. Bernard., *in Cantica*, serm. 83, n. 4).

(2) *Tria* sunt, quæ nos ad Dei amorem inducere debent. — Primum est *ipsamet bonitas et caritas Dei*, quæ, sicut omnem bonitatem creatam in infinitum excedit, ita præ omnibus bonis creatis in infinitum exstat desiderabilis atque amabilis, ideoque debemus Deum in infinitum plus amare quam nos ipsos aut aliquid bonum creatum seu omnia simul. — Secundum est consideratio *beneficiorum Dei*, videlicet naturalium gratuitorumque donorum. — Tertium est *consideratio promissorum Dei*, videlicet beatitudinis, quam nobis in cœlis promisit ac præparavit (Dion. Cartus., *in Ps.* xli, 1).

dont il nous a aimés » (EPHES., II, 4). Pour provoquer l'amour il n'est pas de moyen plus efficace que de prévenir soi-même par l'amour. *Nulla est major ad amorem invitatio quam prævenire amando* (S. AUG., *de catech. rud.*, c. 4, n. 7) (1). « Donc aimons Dieu parce qu'il nous a aimés le premier ». — *Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos* (I JOANN., IV, 19). Ce ne sont point les spéculations savantes et abstraites sur l'essence infinie de Dieu, mais le souvenir et la considération des innombrables bienfaits dont son amour nous a prévenus, qui exciteront les fidèles à la charité et à la contrition parfaite. Voilà pourquoi la Sainte Écriture et l'Église, dans son année liturgique, nous rappellent sans cesse les richesses des miséricordes divines qui se révèlent si magnifiquement dans les mystères de la Rédemption, dans la personne du Sauveur et dans ses œuvres (2). « Dieu a tellement aimé le monde (κόσμος, le monde, les hommes coupables), qu'il a donné son Fils unique, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (JOANN., III, 16). « Dieu qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré à la mort pour nous, ne nous donnera-t-il point toutes choses avec lui ? » (ROM., VIII, 32). Le don que Dieu nous a fait de son propre Fils est le don suprême, celui qui renferme tous les biens — il est, en même temps, le gage que nous recevons avec ce don toutes les autres grâces. *Quoniam bona, quæ largiri mortalibus non cessat misericors et miserator Dominus, recolere et recolligere omnia omni homini impossibile est, id saltem, quod præcipuum est et maximum, opus videlicet nostræ redemptionis, a memoria redemptorum aliquatenus non recedat. In quo opere duo potissimum vestris studiis intimare curabo : duo illa sunt modus et fructus. Et modus quidem Dei exinanitio est : fructus vero nostri de illo repletio. Hoc meditari sanctæ spei seminarium est : illud summi amoris incentivum. Utrumque profectibus nostris necessarium, ne aut spes mercenaria sit, si amore non comitetur, aut amor tepescat, si infructuosus putetur* (S. BERNARD., *in Cantic.*, serm. II, n. 3).

---

(1) Quemadmodum arduum est odientem diligere, sic præamantem non reamare prorsus improbum ingratissimumque consistit. Est quoque perfacile eum diligere, a quo quis scit se diligi et in amore esse præventum (DION. CARTUS., *in I Joann.*, IV, 19).

(2) Christus in liberatione nostra potius intendebat nobis ostendere *dignationis* affectum quam *virtutis* imperium ; malebat enim, quod haberemus spiritum dilectionis et amoris quam spiritum servitutis et timoris (S. BONAV., III, dist. 32, q. 4).

DEUXIÈME ARTICLE

La confession.

§ 19. — Remarques préliminaires.

I. — Conformément à l'étymologie du mot, nous entendons ici par « confession » l'aveu sacramentel des péchés, l'accusation qui est une partie constitutive du sacrement, tandis que, bien souvent, dans le langage courant, on appelle « confession » le sacrement de la Pénitence tout entier.

Dans le langage de l'Église, les mots « *confessio* », ἐξομολόγησις et ἐξαγόρευσις ont le même sens (1). *Confiteri* et ἐξομολογεῖσθαι, du reste, ne désignent pas toujours l'accusation que le pécheur fait de lui-même : ils signifient souvent la confession extérieure de la foi (ROM., X, 10) et la louange rendue à Dieu par reconnaissance (MATTH., XI, 25) (2). *Triplex est confessio, quæ in Scripturis laudatur. — Una est confessio eorum quæ sunt fidei, et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad finem fidei. — Alia est confessio gratiarum actionis sive laudis, et ista est actus latriæ : ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis latriæ. — Tertia est confessio peccatorum, et hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ : unde pertinet ad pœnitentiam* (S. THOM., 2, 2, q. 3, a. 1, ad 1. — Cfr. S. AUG., *serm.* 67, n. 1-4).

2. — A son tour, la confession des péchés peut se faire de diverses manières : ou intérieurement, devant Dieu ; ou extérieu-

---

(1) Exomologesis confessio est vel sola vel cum adjunctis aliis pœnitentiæ partibus (BELLARM., l. 3, c. 6). La Pénitence était si intimement liée à l'aveu des fautes qu'on désignait par le nom de cet aveu tout ce qui se rapportait à la Pénitence.

(2) Possunt hæ duæ confessiones fidei et laudis inveniri absque confessione peccatorum, sed confessio peccatorum, si fiat ut oportet, nequit esse sine confessione laudis et fidei, quandoquidem necessum est confitentem peccata sua sperare et credere ideoque intimo saltem animo quæ revelata sunt profiteri ac Patris, qui nobis propter Christum propitius redditur, laudibus prosequi summam maximamque miserationem (BERTI, l. 34, p. 2).

rement, devant Dieu et devant les hommes. *Est confessio peccati mentalis et vocalis. Mentalis confessio est recognitio peccati et offensæ... Vocalis vero confessio est duplex, sc. quæ fit Deo et quæ fit homini* (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 2, a. 1, q. 1). On fait un acte de vertu — un acte de pénitence — non seulement lorsqu'on avoue devant Dieu qu'on a péché, mais encore lorsqu'on accuse ses fautes devant un homme et respectivement devant le prêtre, avec une intention droite et de la manière convenable (Cfr. *Suppl.*, q. 7, a. 3).

Ici, nous considérons l'accusation des péchés non point comme un acte de vertu, mais comme une partie essentielle du sacrement de la Pénitence. Sous le rapport de la visibilité du signe sacramentel, la confession ou accusation des fautes qui fait partie de l'essence du sacrement, vient incontestablement au premier rang parmi les trois actes du pénitent. *Pœnitentia, in quantum est sacramentum, præcipue in confessione perficitur, quia per eam homo ministris ecclesiæ se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores. Contritio enim votum confessionis annexum habet, et satisfactio pro judicio sacerdotis, cui fit confessio, taxatur* (*Suppl.*, q. 10, a. 1). Si le pécheur ne se soumet pas au pouvoir des clefs, le sacrement de la Pénitence n'existe point ; et c'est surtout par la confession, c'est-à-dire par l'aveu extérieur de ses fautes que le pécheur se soumet ainsi. *Ex parte pœnitentis requiritur, quod se clavibus ecclesiæ subjiciat peccata sua per confessionem manifestans* (S. Thom., *Quodl.* 1, q. 6, a. 10). Nous recourons à la miséricorde de Dieu pour que la confession de notre dette (*reatus nostri confessio*) nous obtienne la rémission de nos offenses (Miss. Rom.).

3. — La confession sacramentelle est l'accusation que le pénitent chrétien fait de lui-même devant le juge ecclésiastique : l'accusation douloureuse des péchés commis après le Baptême, accusation faite devant un prêtre approuvé, afin d'être délivré de ces fautes par l'absolution judiciaire. Pour que l'exposé des péchés devienne la confession sacramentelle, il doit réunir certaines conditions et se faire devant un juge ecclésiastique compétent qui puisse prononcer la sentence. *Confessio exterior, quæ fit sacerdoti, ordinatur ad hoc quod sacerdos confitentem absolvat a peccatis et liget ad opera satisfactoria* (S. Thom., 3, q. 68, a. 6). Il ne suffit point, en effet, d'une simple narration des péchés : il faut un aveu accompagné de douleur, il faut découvrir les blessures de son âme, il faut l'accusation douloureuse des péchés dont on a conscience (1). Le regret doit « in-

(1) Dolor de peccatis ideo requiritur ad hoc sacramentum estque illius

former » l'aveu des fautes, c'est-à-dire l'animer et le pénétrer, pour que cet aveu soit une partie constitutive du signe sacramentel. La nature et le but de notre sacrement exigent que, de son propre mouvement et dans un sentiment d'humiliation, le pécheur se reconnaisse coupable ou s'accuse. *Est* confessio ad sui accusationem *ad inveniendam divinam propitiationem, et hæc est ordinata ad faciendam emendam et ad curandam plagam occultam* (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 2, a. 1, q. 1). « Je vous ai fait connaître mon péché et je ne vous ai point caché mon injustice. J'ai dit : Je confesserai contre moi (*adversum me*) mon iniquité au Seigneur ; et vous avez remis l'impiété de mon crime » (Ps. xxxi, 5-6) (1). L'aiguillon du remords conduit à la résolution de s'accuser soi-même, et l'aveu de la faute devant Dieu ou devant son représentant est récompensé par la grâce et par la consolation de la réconciliation avec Dieu. Les deux actes — contrition et accusation — qui doivent nécessairement précéder l'absolution prononcée par le prêtre, se confondent donc en une seule action : l'aveu douloureux, l accusation de soi-même. Tandis que la contrition fait de l'aveu des fautes l'accusation sacramentelle, cette accusation elle-même rend sensible la contrition qui est invisible de sa nature, et elle en fait une partie constitutive du sacrement.

Puisque le but propre, la raison dernière de la confession sacramentelle est d'obtenir l'absolution par le prêtre, juge des péchés confessés, il est évident que cette confession ne peut être faite qu'à un ministre de l'Église possédant le double pouvoir requis ici (2). *Confessio sacramentalis, quæ fit ad habendam*

---

essentialis pars, quia hoc sacramentum institutum est per modum judicii, in quo pœnitens gerit munus rei se accusantis illudque habet se accusando de peccatis coram legitimo ministro, et talis confessio non esset vera accusatio, sed mera peccatorum relatio, si ortum non duceret ex peccatorum dolore aut per illum saltem non compleretur in ratione accusationis (Salmant., disp. 7, dub. 1, n. 21).

(1) Ecce quanta benignitas Dei, qui naturaliter bonus est, essentialiter clemens, cui proprium est misereri semper et parcere ! Mox quippe, ut dixit se confessurum Domino, Dominus ei indulsit : quocumque enim momento peccator genuerit pro peccato, judicium et justitiam fecerit, Deus *protinus* ei ignoscit. Nihilominus debet christianus, quum opportunum fuerit, confiteri vicario Dei, alias propter inobedientiam damnaretur. Nec confessio coram Deo meretur nunc remissionem peccati, nisi aliquo modo includat propositum confitendi presbytero, si possibile fuerit : ideo propositum executioni mandandum est (Dion. Cartus., *in Ps.* 31, 6).

(2) De necessitate hujus sacramenti est non solum ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat jurisdictionem. Et ideo sicut ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille qui non habet jurisdictionem. Et propter hoc oportet

absolutionem, non potest fieri nisi potenti absolvere ; aliter enim nihil fit ab absolvente et nihil recipitur a pœnitente, et oportet iterum confiteri (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 3, a. 1, q. 2).

4. — *Confessio est, per quam morbus latens spe veniæ aperitur* — c'est ainsi qu'à l'exemple de saint Augustin (*in Ps.* 66 *enarr.*, n. 7) les anciens Scolastiques expliquent la confession (Cfr. *Suppl.*, q. 2, a. 1). De sa nature la confession sacramentelle est une certaine manifestation (*manifestatio quædam* — S. Thom.) des péchés dont le pénitent se sait coupable. *Confessio importat ex suo nomine manifestationem alicujus, quod in conscientia tenet aliquis : sic enim simul in unum os et cor conveniunt* (*Suppl.*, q. 7, a. 2). En soi, il faut pour le sacrement l'aveu proprement dit et complet des péchés ; mais, en certains cas, toute accusation extérieure ou sensible peut suffire, qu'elle se fasse par la parole ou par un autre signe. *De necessitate sacramenti est, quod pœnitens sua peccata manifestet, et contra hoc nullus dispensare posset sicut nec contra baptismum, sed quod fiat manifestatio* verbo, *non est de necessitate sacramenti : alioquin nulla necessitate posset aliter aliquis effectum hujus sacramenti percipere nisi* ore *confitendo, quod patet esse falsum. Nam mutis vel quibuscumque qui* verbo *confiteri non possunt, sufficit* scripto *vel* nutibus *confiteri* (S. Thom., *Quodl.* 1, q. 6. a. 10).

5. — En soi, la confession sacramentelle peut se faire ou secrètement devant le prêtre seul, ou publiquement en présence d'autres personnes (1) ; secret ou publicité n'intéressent point l'essence de l'accusation sacramentelle que le pénitent fait de lui-même. La confession publique n'est donc pas absolument inadmissible ou simplement défendue : mais elle ne pouvait être approuvée ou recommandée par l'Église que d'une manière exceptionnelle et dans des circonstances déterminées, sans être prescrite aux pénitents par une loi générale (2). En effet, le

---

sicut *sacerdoti* ita *proprio* sacerdoti confessionem fieri : quum enim sacerdos non absolvat nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere, qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare (*Suppl.*, q. 8, a. 4).

(1) Secreta peccatorum confessio fuit in usu ab ipso ecclesiæ exordio et hæc sola fuit præcepta, licet etiam primis sæculis in usu fuerit confessio publica (Platelius, *de sacr. pœnit.*, n. 746).

(2) Ex verbis institutionis (Joann., xx, 23) recte colligit ecclesia necessarium esse, ut sacerdos, qui judicaturus est de peccatis et ea remissurus, notitiam illorum accipiat : hanc autem sufficienter accipit per *secretam* confessionem : ergo ex vi verborum institutionis nihil aliud colligi potest. Nam licet illa notitia futura sit judicialis et per accusationem, tamen quum hoc judicium ad forum animæ spectet et voluntarium esse debeat,

pénitent tient de Jésus-Christ le droit inaliénable de confesser ses péchés « secrètement devant le prêtre seul » (*secreto apud solum sacerdotem* — Trid.), et de telle sorte que sa confession soit gardée absolument secrète. *Non tenetur quis confiteri nisi unico et proprio sacerdoti, non in publico, sed in occulto* (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 3, a. 1, q. 3). Le secret de l'accusation du pénitent est garanti par le sceau inviolable de la confession. Le confesseur est tenu par la loi naturelle comme par le précepte divin et ecclésiastique de garder secret, sans aucune exception et en toute circonstance, l'aveu fait en une confession vraiment sacramentelle (1). *Sigillum confessionis diligentissime est custodiendum* (S. Bonav., iv, dist. 21, p. 2, a. 2, q. 1). Le juge du tribunal de la Pénitence traite avec le pénitent au for intérieur, uniquement comme représentant de Dieu : il doit donc, comme tel, garder un secret rigoureux sur cet acte. *Illud quod sub confessione scitur, est quasi nescitum, quum illud non sciat aliquis ut homo, sed ut Deus* (*Suppl.*, q. 11, a. 1, ad 1. — Cfr. S. Bonav., iv, dist. 17, p. 2, dub. 3).

§ 20. — Institution divine et nécessité de la confession.

1. — Notre Seigneur Jésus-Christ a institué le sacrement de la Pénitence comme le moyen ordinaire de la justification pour les chrétiens tombés dans le péché, et, par cette institution, il a fait

---

in eo idem, qui est reus, est sufficiens accusator, et nullus alius testis requiritur, quia pœnitentis conscientiæ et testificationi standum est, quoniam ad bonum animæ illius totum ordinatur : ergo ex modo et institutione talis judicii aut ex fine ejus non est necessaria notitia magis publica (Suarez, disp. 21, sect. 2, n. 5. — Cfr. Estius, iv, dist. 17, 8. — Mastrius, disp. 5, q. 16).

(1) *Occultatio* duplici ex causa competit sacramento : tum quia hic manifestantur peccata sacerdoti, non ut manifestentur, sed ut *deleantur* et *occultentur*, quia caritatis confessio operit multitudinem peccatorum (Jac., v, 20) ; tum etiam, quia manifestantur sacerdoti ut *Deo* ad testimonium conscientiæ internæ, et ideo ut homo totam conscientiam revelet homini tanquam *Deo* et hoc testificante teste secreto, in tali manifestatione non debet admitti alienus, sed sacerdos unicus qui tenet locum Christi. — Et sicut *occultatio* competit duplici ex causa, ita *propalatio* coram omnibus disconvenit ex duplici causa. Una est, quia confessio est *onerosa* sive *ignominiosa* adeo, quod vix aliquis aut nullus auderet coram multitudine confiteri : quum pauci audeant plene et integre confiteri etiam coram unico sacerdote. Alia ratio est, quia periculosa. Si enim conscientiæ manifestarentur, infinita mala orirentur et rixæ et discordiæ et infamiæ, sicut manifeste apparet (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 3, a. 1, q. 3).

une obligation rigoureuse de recevoir ce sacrement. Or, puisque l'accusation que le pénitent fait de ses fautes est une partie essentielle du sacrement, il faut que la confession ait été instituée par Jésus-Christ et prescrite aux pénitents chrétiens. Parler de la nécessité de la confession, c'est parler de la nécessité du sacrement de la Pénitence. Le sacrement de la Pénitence et, conséquemment, la confession sont nécessaires pour recouvrer la grâce sanctifiante perdue après le Baptême — nécessaires d'abord comme moyen *in re vel in voto*, puis en vertu d'un précepte divin et ecclésiastique. Du seul fait de l'institution divine on ne peut sans doute conclure aussitôt à la nécessité d'un sacrement pour le salut. *Non est tanta connexio inter institutionem alicujus sacramenti et præceptum illo utendi, ut istud debeat esse divinum, quia illa divina est* (SALMANT., disp. 7, dub. 1, n. 2). Mais, dans le cas présent, les paroles du Seigneur instituant le sacrement sont telles (JOANN., XX, 23) que l'obligation, pour les chrétiens tombés dans une faute mortelle, de recevoir le sacrement de la Pénitence y est clairement et expressément contenue (1). *Nemo existimet confessionem a Domino quidem institutam, sed ita tamen, ut ejus usum necessarium esse non edixerit* (CAT. ROM., p. 2, c. 5, q. 3). Les paroles du Sauveur expriment, outre la nécessité de notre sacrement, sa nature spéciale et, de cette nature spéciale, c'est-à-dire du caractère judiciaire du pouvoir des clefs, la nécessité de la confession ressort avec évidence. Bien donc que le Sauveur n'ait point insisté formellement sur l'accusation des fautes par le pénitent, il a, dans les paroles de l'institution, déclaré implicitement la nécessité de la confession ou imposé le précepte de la confession (2). Nous avons déjà démontré que l'acte par lequel le pécheur se soumet au pouvoir des clefs, avec le regret de ses fautes, appartient à l'essence même du sacrement, et qu'il est, par conséquent, aussi nécessaire que le sacrement lui-même : il suffit donc de montrer, ici, que cette soumission nécessaire consiste dans l'accusation de

---

(1) In ilis verbis expressit Christus non solum potestatem clavium in sacerdotibus, sed etiam obligationem illi se subjiciendi in peccatoribus (SALMANT., disp. 8. dub. 1, n. 7).

(2) Apostoli et alii sacerdotes, qui a Christo habent potestatem judicandi de peccatis et proferendi legitimam sententiam absolutionis aut retentionis, non cognoscunt hominum peccata et morbos, nisi pœnitentes, qui rei et simul sui accusatores sunt, illa per confessionem manifestent, et sacerdotes absque illo procedentes manifesto periculo errandi in adeo gravi judicio sese exponerent. Quare ex *ipsa judiciaria potestate*, quam Christus iis contulit, evincitur necessario *obligatio* ex parte pœnitentium manifestandi sacerdotibus peccata (SALMANT., disp. 8, dub. 1, n. 18).

tous les péchés mortels. Pour cette dernière conclusion — nécessité, pour la validité du sacrement, d'une confession formellement complète — nous empruntons la démonstration surtout aux paroles de l'institution (JOANN., XX, 23), en nous appuyant sur la méthode du Concile de Trente (sess. 14, cap. 5).

2. — Dans l'institution du sacrement de la Pénitence et dans les paroles de l'institution, l'Église universelle a toujours vu le précepte de la confession entière des péchés (*integra peccatorum confessio*) et la nécessité de cette confession, en vertu d'un précepte divin, pour tous ceux qui, après le Baptême, sont tombés dans une faute grave (*jure divino necessaria*. Cfr. TRID., sess. 14, c. 5). Que cette interprétation donnée aux paroles de l'institution par l'Église et par la Tradition soit incontestablement exacte, c'est ce qui résulte du fait que le pouvoir confié aux prêtres de remettre ou de retenir les péchés a un caractère vraiment judiciaire et que ce pouvoir est, en même temps, de telle nature que les fidèles ne peuvent point obtenir le pardon de leurs fautes indépendamment du pouvoir des clefs. La nécessité de la confession pour l'existence du sacrement a donc sa raison dans le caractère judiciaire du pouvoir des clefs confié à l'Église. *Quibus datur potestas* judicandi *de aliqua causa, implicite datur iis potestas* cognoscendi *de illa: nullus enim potest esse bonus judex de his quæ ignorat* (RICHARD. A MED., IV, dist. 17, a. 2, q. 1).

Au moment où Jésus-Christ allait quitter la terre et remonter dans les cieux, il établit les prêtres comme ses représentants dans l'œuvre de la réconciliation des pécheurs avec Dieu. Il leur a donné le pouvoir de prononcer, en qualité de juges (*præsides, judices*), au for intérieur de la conscience, d'après la dignité ou l'indignité du pénitent, que les péchés sont remis ou retenus : ce qui, évidemment, ne peut se faire sans une connaissance suffisante de la cause (*incognita causa* — TRID.). Or la nature spéciale du tribunal de la Pénitence exige, pour l'exercice convenable du pouvoir des clefs, une connaissance qui ne peut être obtenue que par le moyen du pénitent, c'est-à-dire par l'accusation que le coupable fait de lui-même.

3. — Le prononcé de la sentence au tribunal secret de la conscience doit, manifestement, être précédé de la connaissance juridique (*cognitio juridica vel judicialis*) de la cause entière (*totius causæ*). Le prêtre ne connaît la cause entière qu'à la condition de savoir ce qu'il doit remettre ou retenir — et s'il doit remettre ou retenir. Il faut donc que sa connaissance s'étende à un double objet — les péchés du pénitent, et les sentiments de pénitence du pécheur. Les péchés doivent être connus

du confesseur parce qu'ils sont la matière ou l'objet de la sentence sacramentelle : comment juger d'une cause totalement inconnue ? Le prêtre siégeant au tribunal doit connaître les sentiments de pénitence ou la disposition du pécheur afin qu'il puisse juger si, dans le cas présent, les fautes doivent être remises ou retenues. La raison de se décider pour l'une ou pour l'autre alternative est, en effet, uniquement ou du moins le plus souvent l'existence ou la non existence de la contrition requise du pénitent pour l'absolution. Pour exercer, conformément à la volonté de Dieu et d'une manière fructueuse, la fonction de juge qui lui est confiée au saint tribunal, il faut que le prêtre soit suffisamment renseigné sur l'état d'âme et de conscience du pénitent ; en d'autres termes, il faut qu'il connaisse les actes libres par lesquels, d'une part. Dieu a été offensé par les hommes, et ceux par lesquels, d'autre part, il peut être apaisé par le pénitent (*actus humani, quibus Deus offenditur vel placatur*. — S. THOM., 3, q. 85, a. 3, ad 1).

4. — L'absolution sacramentelle est un acte du pouvoir judiciaire, un jugement juridique et, par conséquent, elle suppose aussi une connaissance juridique de la cause, c'est-à-dire des péchés commis et des dispositions actuelles du pénitent. De cette vérité incontestable découle la nécessité de la confession ou de l'accusation que le coupable fait de lui-même. Cette conclusion devient évidente si l'on songe que, étant donné le caractère spécial du jugement sacramentel, la connaissance juridique de la cause ne peut être obtenue que par l'aveu douloureux et par le témoignage volontaire du coupable lui-même. *Confessio ad hoc est, ut sciat sacerdos peccatum* per modum judicis (S. BONAV., IV, dist. 17, p. 3, a. 2, q. 2). En effet, au for sacramentel, le coupable n'est pas seulement accusé : il est, en même temps, l'unique accusateur et le seul témoin des péchés passés et des dispositions présentes. *In foro judiciali creditur homini contra se, sed non pro se ; in foro autem pœnitentiæ creditur homini pro se et contra se* (S. THOM., *Quodl.* 1, a. 12. — Cfr. IV, dist. 17, q. 3, a. 3, sol. 5, ad 2). L'accusation douloureuse du pénitent appartient donc à l'essence du jugement sacramentel, puisque, sans cette accusation, il ne saurait y avoir ni connaissance juridique des péchés à pardonner ni absolution juridique des péchés passés. — En tant que l'aveu des fautes est une accusation que le pénitent fait de lui-même, il est encore requis pour manifester et attester la véritable contrition, dont le dispensateur du sacrement doit pouvoir connaître et juger, parce qu'elle est et une disposition et une partie du sacrement.

Dans l'explication qui précède, nous avons démontré la né-

cessité de la confession en nous appuyant sur la raison intrinsèque empruntée à l'essence même du sacrement. En vertu de l'institution divine, l'aveu des péchés fait par le pénitent constitue un élément essentiel du sacrement de la Pénitence. Puisque Jésus-Christ a voulu élever la pénitence à la dignité d'un sacrement et donner à ce sacrement le caractère d'un jugement, divers motifs se présentaient pour que l'accusation que le pécheur fait de lui-même devînt une partie essentielle du sacrement. Au tribunal de la Pénitence il s'agit bien moins de manquements extérieurs, que de fautes intérieures et secrètes, de pensées et de désirs coupables — toutes choses que le pénitent seul peut connaître suffisamment, pour s'en accuser et les attester. — En outre, le pécheur ne peut recevoir, par l'absolution, le pardon de ses fautes qu'à la condition de les déclarer de son propre mouvement et d'en demander la rémission (Cfr. SUAREZ, disp. 18, sect. 3, n. 4).

Entre les actes absolument indispensables de la part du pénitent, l'aveu des fautes est, en soi, le seul perceptible extérieurement et, par conséquent, il est encore nécessaire parce que, dans notre sacrement, il faut, outre la forme sensible qui est l'absolution, une matière sensible. — La vraie contrition est, au fond, une accusation de soi-même faite devant Dieu et elle conduit naturellement à s'accuser extérieurement devant le prêtre en sa qualité de représentant de Dieu au tribunal de la Pénitence (1).

C'est donc avec une sagesse merveilleuse que, pour l'essence de notre sacrement, Jésus-Christ a demandé de la part du pénitent une manifestation de ses dispositions qui fût non seulement l'aveu intérieur de ses fautes devant Dieu, mais encore l'accusation des péchés devant le prêtre appelé à juger. Cette accusation forme l'expression naturelle et, par conséquent, le complément de la contrition intérieure. Alors même que le prêtre connaîtrait d'une autre manière les péchés à pardonner et qu'il pourrait, comme le Sauveur, lire dans la conscience du pénitent, celui-ci ne serait donc point affranchi de l'obligation de s'accu-

---

(1) Ante incarnationem Christi sufficiebat mentalis confessio facta Deo soli, quia Deus nondum erat homo : sed postquam Deus homo factus est, requirit ab homine, quod confessio sibi tanquam homini fiat. Et quia ipse in forma humana nobiscum ubique praesens esse non potest, vicarios suos constituit homines, quorum primus fuit Petrus et ceteri apostoli ac consequenter sacerdotes. Per hoc enim quod ministris sacramentorum dedit potestatem ligandi et solvendi, insinuavit confessionem *tacite*, sed apostoli promulgaverunt eam *expresse* (LUDOLPH. DE SAXON., p. 1, c. 20, n. 8).

ser lui-même, parce que la connaissance que le prêtre aurait ainsi de l'état d'âme du pénitent ne serait point une connaissance juridique et que, dès lors, elle ne suffirait pas pour l'absolution (1).

5. — Dans l'administration du sacrement de la Pénitence le prêtre est, avant tout, un juge : de cette fonction judiciaire du confesseur nous avons, jusqu'ici, en nous appuyant sur les paroles du Sauveur (JOANN., XX, 23), déduit l'institution divine de la confession, c'est-à-dire de l'aveu sacramentel des péchés. Cette démonstration prend une nouvelle force quand on examine certaines fonctions accessoires que le prêtre doit exercer en même temps, s'il veut remplir avec fruit son rôle essentiel de juge au tribunal de la Pénitence. Le prêtre est aussi un médecin spirituel et un docteur. Évidemment, il ne peut remplir cette double mission si le pénitent ne lui découvre l'état de son âme. De même que, sans la connaissance de la cause (*incognita causa*), le prêtre ne peut exercer le jugement (*judicium hoc*), ainsi il ne peut guérir les blessures s'il les ignore (*quod ignorat medicina, non curat* — TRID., sess. 14, cap. 5).

6. — Souvent on cite, en cette matière, d'autres textes de l'Écriture (ACT., XIX, 18 ; JAC., V, 16 ; I JOANN., I, 9) : ils ne sont point, sans doute, une démonstration proprement dite de la nécessité de la confession sacramentelle ; ils ne prouvent pas rigoureusement l'existence de la confession au temps apostolique : mais ils peuvent servir à confirmer la preuve fournie surabondamment par JOANN., XX, 23. Ces textes, où il s'agit d'une accusation des péchés, ne doivent pas s'entendre directement ni exclusivement de l'aveu sacramentel, mais, d'après le contexte, ils peuvent très bien se rapporter du moins à la pratique de la confession alors existante.

---

(1) Peccatum *apertum* oportet confiteri duplici ex causa : una est a parte *audientis*, alia ex parte *confitentis*. Ex parte *audientis :* quoniam sicut est in judicio forensi, quod judex aliquid novit ut *privata persona*, quod tamen non novit ut *judex*, nec procedit ad sententiam, quousque innotescat ei ut *judici*, sic est in judicio pœnitentiali, quod sacerdos aliquid novit ut *homo*, quod tamen non novit ut *Deus*, quia non est per testimonium conscientiæ accusatum, quæ est *testis divinus*, et quousque sic novit, non spectat ad ipsum nec solvere nec ligare : ideo oportet, quod ei confiteatur peccator, quantumcumque sit publicum. — Alia ratio est ex parte *confitentis :* quantumcumque enim aliquis ab aliquo accusetur, nunquam propter hoc *justus* dicitur sive judicatur, sed magis *injustus* ; sed quando homo se ipsum, qui est dignus accusatione, accusat, tunc exercet *opus justitiæ*. Ut ergo quis justificetur et justus esse comprobetur et dignus ecclesiæ reconciliatione, necesse est, quod *ipse se accuset*, quantumcumque ejus peccatum sit publicum (S. BONAV., IV, dist. 17, p. 3, a. 2, q. 2).

a) A la suite d'un événement extraordinaire où Dieu avait révélé sa justice, la crainte s'empara des juifs et des païens qui demeuraient à Éphèse, et « beaucoup de ceux qui avaient cru venaient confesser et déclarer ce qu'ils avaient fait de mal » — *multi credentium* (τῶν πεπιστευκότων) *veniebant confitentes* (ἐξομολογούμενοι) et annuntiantes (ἀναγγέλλοντες) *actus suos*. Il ne s'agit point de ceux qui, sous l'impression de cet événement, « devinrent fidèles », c'est-à-dire se firent baptiser (1) : il s'agit de ceux qui, déjà avant l'événement, « avaient cru », c'est-à-dire étaient baptisés ou chrétiens. Par conséquent, il est question d'un aveu fait après le Baptême, par des chrétiens. D'après le contexte, cet aveu n'était point une accusation générale ou sommaire des fautes, mais un aveu détaillé de tout ce qui avait été fait de mal (2). Il est donc tout naturel de voir ici une confession sacramentelle, qu'elle se fît publiquement devant la communauté ou seulement en secret devant les Apôtres ou un autre ministre ecclésiastique.

b) En terminant ses instructions relatives à l'essence et aux effets de l' « Extrême-Onction », saint Jacques exhorte les fidèles à « confesser leurs fautes l'un à l'autre ». *Confitemini ergo alterutrum* (ἀλλήλοις, l'un à l'autre ou à celui qui possède le pouvoir de remettre les péchés) *peccata vestra* (JAC., V, 16) (3). Comme, en effet, l'onction des malades n'est point destinée principalement à effacer les fautes mortelles, que c'est là son but secondaire ou subsidiaire, c'est-à-dire dans le cas de nécessité, lorsque le malade ne peut plus recevoir le sacrement de la Pénitence, — l'apôtre rappelle aux fidèles non seulement l'obligation de confesser les fautes mortelles avant la réception de l'Extrême Onction, mais, en général, l'obligation de les confesser avec contrition pour en obtenir le pardon. L'expression « Confessez vos fautes l'un à l'autre » (Cfr. EPHES., V, 21) n'exclut point, en tout cas, l'accusation sacramentelle devant le prêtre, bien qu'on doive accorder que l'acception générale du mot permet de l'en-

---

(1) Le texte dit : τῶν πεπιστευκότων ; et non : τῶν πιστευσάντων. Cfr. ACT., XI, 21 ; XVIII, 8.

(2) Le composé ἐξομολογεῖσθαι désigne un aveu entier, partant en quelque sorte du cœur (ἐξ) et, par conséquent, public (comme MATTH., III, 6: ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν) ; le pluriel τὰς πράξεις αὐτῶν, *actus suos*, montre qu'il s'agit non pas d'une accusation générale, mais bien d'une accusation détaillée. Cfr. CORNELIUS A LAPIDE et FELTEN *in h. l.*

(3) Verba hæc intelligunt de confessione, quæ fit sacerdotibus, multi antiqui, non secus ac recentiores innumeri (MORINUS, l. 8, c. 8, n. 4).

tendre d'un aveu fait pour quelque motif ascétique (humiliation, demande d'un conseil, réparation etc.).

c) Le même apôtre qui nous a raconté l'institution du sacrement de la Pénitence, écrit aux fidèles ces consolantes paroles : « Si nous confessons nos péchés (*si confiteamur peccata nostra*, ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν), Dieu est fidèle et juste pour nous les remettre et pour nous purifier de toute iniquité » (I JOANN., 1, 9) (1). Ce que saint Jean veut recommander ici, c'est sans doute tout d'abord l'aveu repentant de la faute devant Dieu ; mais parce que, dans l'économie chrétienne, la détestation intérieure des péchés (mortels) doit trouver son complément dans l'aveu extérieur, dans la déclaration orale des fautes devant le prêtre en sa qualité de représentant de Dieu, les paroles de l'apôtre contiennent en tout cas une allusion au recours au sacrement de la Pénitence nécessaire au salut et déjà connu d'ailleurs des lecteurs chrétiens. Ainsi se révèlent la « fidélité » et la « justice » de Dieu parce que, conformément à ses promesses, il pardonne leurs péchés à ceux qui cherchent le pardon en recourant au moyen établi par lui, en remplissant les conditions imposées (Cfr. BELLARM., l. 3, c. 4).

7. — L'enseignement et la pratique constante de l'Église démontrent clairement que l'accusation détaillée des péchés mortels devant le prêtre au tribunal de la Pénitence n'est point une invention humaine (*inventum humanum*) ni une tradition humaine (*traditio humana*).

Déjà la « Doctrine des Apôtres » rappelle aux fidèles de ne participer à la célébration de l'Eucharistie qu'après « avoir déclaré leurs péchés » (προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα, c. 14). — Parmi les Pères anténicéens, Origène est assurément l'un des témoins les plus importants de la nécessité de l'aveu secret des fautes devant le prêtre au tribunal sacramentel. Partout où il parle de la pénitence, il parle aussi de la confession, d'où l'on peut conclure à bon droit que, dans la pratique, les deux choses étaient unies. Les péchés mortels (ἁμαρτήματα θανατηφόρα) sont remis, si le coupable en fait une pénitence sérieuse « et ne fou-

---

(1) Inducitur contra quotidiana, imo et contra universa peccata remedium : *Si confiteamur peccata nostra* — in novo enim Testamento necesse est, si adsit facultas, confiteri peccata confessione sacramentali sacerdoti jurisdictionem habenti, nec sufficit contritio aut confessio Deo facta nisi cum desiderio atque proposito sacramentaliter confitendi, si possibilitas suppetat. Si ergo peccata nostra rite confessi fuerimus Deo et ejus vicario sacerdoti, *fidelis et justus* est Deus, *ut remittat nobis peccata nostra*, i. e. in hoc se ostendet fidelem et justum, quod peccatis nostris ignoscet : hoc enim prædixit atque promisit, quod confitentibus indulgebit (DION. CARTUS., *l. c.*).

git point (*non erusbescit*) de confesser ses fautes au prêtre du Seigneur pour trouver par lui le moyen du salut » (*in Levit.*, hom. 2, c. 4). Les iniquités sont effacées si nous les découvrons non seulement devant Dieu, mais encore devant ceux qui peuvent guérir nos péchés et nos blessures (*Hom. 17 in Luc.*, 2, 35). Or ce pouvoir de remettre les péchés, ceux-là seuls le possèdent « sur qui Jésus a soufflé comme sur les Apôtres », c'est-à-dire ceux qui ont reçu l'ordination sacerdotale (*de orat.*, c. 28). Tous les péchés, même les fautes les plus secrètes de pensée, doivent être manifestés afin que, par notre soumission volontaire au tribunal de la Pénitence, nous prévenions la justice divine, et que, par l'accusation de nous-mêmes devant le prêtre, nous devancions l'accusation du démon devant le tribunal de Dieu (*in Levit.*, hom, 3, c. 4). Origène recommande aussi la prudence dans le choix d'un confesseur. « Montre-toi plein de zèle quand tu veux déclarer tes péchés. Éprouve d'abord le médecin à qui tu dois exposer les causes de ta maladie, qu'il sache se faire faible avec les faibles, et pleurer avec ceux qui pleurent, qu'il ait l'art de participer à ta douleur et à tes souffrances » (*in Ps. 37*, hom. 2, n. 6) (1).

Dans son traité « *De pœnitentia* », Tertullien parle d'abord de la « première pénitence » que l'adulte doit faire pour se préparer au Baptême ; il est question ensuite de la « seconde pénitence » à laquelle doivent se soumettre ceux qui sont tombés après le Baptême, de la pénitence canonique imposée à certaines fautes graves (idolâtrie, meurtre, adultère) avant de recevoir le coupable à la communion de l'Église. L' « exomologèse » ou l'aveu des péchés devant Dieu et devant l'Église est le premier acte de la pénitence publique. Pour cet aveu, les pénitents avaient coutume de se prosterner ou de s'agenouiller devant le prêtre (*presbyteris advolvi*). Tertullien les met en garde contre une fausse honte qui les détournerait de la confession. *An melius est damnatum latere quam palam absolvi* ? « Si tu redoutes la pensée de l'exomologèse, songe à l'enfer que la pénitence éteindra ; songe à la grandeur du châtiment pour ne plus hésiter à recourir au moyen de salut. *Quum scias adversus gehennam post prima illa instinctionis dominicæ munimenta esse adhuc in exomologesi secunda subsidia, cur salutem tuam deseris* ? Attache-toi donc à la pénitence comme le naufragé s'attache à une planche de salut » (*ut naufragus alicujus tabulæ fidem.* Cfr. surtout c. 7-12). — Saint Cyprien est un témoin classique de la nécessité de la confession et de l'absolution donnée par le prêtre.

(1) Voir « KATHOLIK » (1865) : *Die Lehre des Origenes über die Büsse.*

L'aveu des fautes devant le prêtre est une condition indispensable. « Que chacun confesse (*confiteatur*) son péché (*delictum suum*) pendant qu'il est encore sur cette terre, c'est-à-dire pendant que la confession (*confessio*) peut encore se faire et que le pouvoir de pardonner confié aux prêtres (*remissio facta per sacerdotes*) est encore valable devant le Seigneur » (*de laps.*, c. 29). Il vante la foi et la sainte crainte de ces pénitents qui « confessaient avec douleur (*dolenter*) et avec franchise (*simpliciter*) leurs fautes de pensée devant les prêtres de Dieu » (*apud sacerdotes Dei — de laps.*, c. 28). Pour la guérison du pénitent il est nécessaire « d'ouvrir la blessure et de trancher dans le vif » (*de laps.*, c. 14). — D'après Lactance, « la véritable Église est celle où il y a une confession (*confessio*) et une pénitence, pour guérir les péchés et les blessures de la fragilité humaine » (*Instit. divin.*, l. 4, c. 30). La confession est nécessaire ; « c'est à la condition d'avouer nos péchés et de satisfaire à Dieu que nous en obtenons le pardon, puisque le pardon est refusé à ceux qui cachent ce qu'ils ont fait » (*Instit. divin.*, l. 4, c. 17).

Selon saint Hilaire « celui-là n'obtient pas le pardon (*extra veniam*) qui a reconnu ses péchés, mais qui ne confesse point les péchés reconnus » (*in Ps.* 135, c. 3). Il faut l'aveu des fautes pour que les prêtres puissent les remettre (*in Matth.*, c. 18, n. 8). — Les deux livres de saint Ambroise « sur la pénitence » (*de pœnitentia*) abondent en témoignages importants sur le pouvoir que l'Église possède de remettre les péchés et sur la nécessité de l'aveu des fautes. « Montre tes blessures au médecin de l'âme, pour que tu puisses guérir » (*de pœnit.*, l. 2, c. 3). « On peut bien avoir honte quand il faut découvrir ses fautes, mais cette honte fertilise l'âme » (*de pœnit.*, l. 2, c. 1). « Sans doute le Seigneur sait tout, mais il attend ta propre accusation non point pour te punir, mais pour te pardonner : il ne veut pas que le démon te fasse honte et t'accuse parce que tu auras caché tes péchés. Préviens ton accusateur ; si tu t'accuses toi-même, tu n'as plus à redouter d'autre accusateur » (*de pœnit.*, l. 2, c. 7). Le saint Docteur veut qu'après la confession secrète on fasse publiquement pénitence. *Pudeat te Deo supplicare, quem non lates, quum te non pudeat peccata tua homini, quem lateas, confiteri ?* (*de pœnit.*, l. 2, c. 10). *Non potest quisquam justificari a peccato, nisi fuerit peccatum ante confessus* (*de parad.*, c. 14, n. 71). L'accusation de soi-même, l'aveu fait devant Dieu et devant le prêtre est un remède contre le venin du péché. *Venenum peccatum est, remedium accusatio sui criminis ; venenum iniquitas est, confessio remedium prolaptionis* (*in Ps.* 37, n. 11). La blessure du péché exige un médecin et le médecin

a besoin de l'aveu de la faute. *Peccatorum nostrorum aculeis vulneramur. Vulnus medicum quærit, medicus confessionem exigit* (*in Ps.* 40, n. 14). Au témoignage de son biographe Paulinus, le saint versait des larmes de compassion en entendant les confessions. *Quotiescumque illi aliquis ob percipiendam pœnitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret : videbatur enim sibi cum jacente jacere* (*Vita S. Ambr.*, n. 39).

On connaît le mot de saint Jérôme que le Concile de Trente a fait sien : *Si erubescat ægrotus vulnus medico confiteri, quod ignorat, medicina non curat (in Ezech.*, c. 10, v. 11). Le prêtre ne peut faire usage du pouvoir des clefs avant d'avoir connu, en vertu de son ministère, l'état d'âme du pénitent par l'aveu du coupable. *Pro officio suo quum peccatorum audierit varietates, scit, qui ligandus sit quive solvendus* (*in Matth.*, l. 3, c. 16). — Saint Augustin affirme fréquemment la nécessité de la confession sacramentelle pour le salut. L'aveu devant Dieu, aveu déjà contenu dans la contrition, doit devenir l'aveu oral fait devant le représentant de Dieu, c'est-à-dire devant le prêtre. « Confesse tes péchés et confesse la grâce de Dieu... Si tu gardes le silence, tu seras condamné, quand tu pourrais être sauvé par la confession » — *damnaberis tacitus, qui posses liberari confessus* (*in Ps.* 66, n. 6). Si la confession est nécessaire c'est surtout parce qu'en vertu de l'ordre établi par Dieu, tous les péchés commis après le Baptême doivent être soumis au pouvoir des clefs et qu'ils ne peuvent être remis que par le jugement de l'Église (*serm.* 351, n. 9). *Quum audis hominem pœnitere peccatorum suorum, jam revixit*; *quum audis hominem confitendo proferre conscientiam, jam de sepulcro eductus est, sed nondum solutus est. Quando solvitur ? A quibus solvitur?* Quæ solveritis, *inquit*, in terra, erunt soluta et in cœlo (MATTH., XVI, 19). *Merito per ecclesiam dari solutio peccatorum potest* (*in Ps.* 101, serm. 2, n. 3). *Non sunt istæ in ecclesia claves, ubi peccata quotidie dimittuntur ?* (*serm.* 149, n. 7). *Neminem vulnus suum pigeat confiteri, quia non potest sine confessione sanari* (*serm.* 171, ed. Mai). Une fausse honte ne doit point nous empêcher de déclarer nos péchés devant des hommes qui, au nom et à la place de Dieu, exercent le jugement et pardonnent les fautes confessées. *Si similes nobis homines erubescimus, quid in judicio faciemus Dei, ubi adstantibus angelis, præsidente Christo, concilio simul judicante sanctorum, omnia nostri cordis secreta nudanda sunt ? Aut quæ amentia est cogitare de temporali pudore peccati et non cogitare de æterno dolore supplicii* (*serm.* 171, ed. Mai).

Saint Pacien combattant contre les Novatiens, explique la doctrine de l'Église sur la Pénitence. Puisque, pour obtenir le pardon des péchés, la confession faite au prêtre est nécessaire, il montre, dans son « Exhortation à la pénitence », combien est grande l'audace sacrilège de ceux qui, par une fausse honte, cachent leurs péchés, et s'approchent ainsi indignement de la sainte Table. *De his fidelibus dicam qui remedium suum erubescentes male verecundi sunt et inquinato corde ac polluta mente communicant : in conspectu hominum timidissimi, ante Dominum vero impudentissimi, profanis manibus et polluto ore contaminant sanctis quoque et angelis altare metuendum* (*Parænesis ad pœnit.*, n. 2). Il s'adresse à ceux qui pèchent et ne font pas pénitence. *Peccare non erubescitis, et erubescitis confiteri* (n. 6). Celui qui ne se confesse pas entièrement et avec sincérité « trompe le prêtre » (*decipit sacerdotem*). Il conjure les fidèles, au nom de ce Dieu à qui rien ne demeure secret (*quem occulta non fallunt*), « de ne plus cacher désormais les blessures de leur conscience (*vulneratam tegere conscientiam*). Les malades intelligents ne craignent pas de montrer au médecin toutes leurs plaies, alors même qu'il s'agit d'y porter le fer... Pourquoi le pécheur craindrait-il ? Doit-il avoir honte d'acheter la vie éternelle au prix d'une confusion passagère » (n. 8).

D'après le pape Léon le Grand, pour obtenir le pardon des péchés l'aveu du pénitent est aussi nécessaire que l'absolution du prêtre. Il exhorte les fidèles à ne point différer leur conversion jusqu'à la dernière heure, « où le temps ne suffit plus pour la confession du pénitent (*confessio pœnitentis*) et pour la réconciliation par le ministère du prêtre » (*Ep.* 108, n. 5). *Abolitionem peccati non obtinet nisi vera confessio* (*Ep.* 89). *Non remanet judicio condemnandum, quod fuerit confessione purgatum* (*Serm.* 50, n. 1). « Il suffit de la confession (*confessio*) qui est faite d'abord devant Dieu puis aussi devant le prêtre intervenant comme médiateur (*precator*) en faveur du pénitent » (*Ep.* 108, n. 2). Quelques-uns (*quidam*) imposaient pour pénitence à ceux qui se confessaient de déclarer publiquement tous leurs péchés. Cette manière de faire est « une coutume qui ne peut être approuvée » (*improbabilis consuetudo*), une » usurpation intolérable » (*præsumptio, illicita usurpatio*) en contradiction avec « le précepte apostolique » (*contra apostolicam regulam*), c'est-à-dire avec l'ordre établi par Dieu (1). Le grand pape veut que cet abus soit

---

(1) Non est in facultate ecclesiæ *præscribere*, ut cordis occulta peccatores *publice* confiteantur (M. Canus, *Relectio de pœnit. sacram.*, p. 5, n. 61).

définitivement écarté, parce que tout ce que Jésus-Christ exige, c'est que « les fautes de la conscience soient révélées aux prêtres seuls (*solis sacerdotibus*) dans une confession secrète » (*confessione secreta*). Les fidèles ne sont attirés à recevoir le sacrement de la Pénitence que si « l'état de leur conscience ne doit pas être révélé publiquement devant le peuple » (*Ep.* 108, *ad episcopos Campaniæ, Samnii et Piceni*) (1). — Saint Grégoire le Grand parle très expressément de la Pénitence et surtout de la nécessité et des qualités de la confession. *Tria in unoquoque considerada sunt veraciter pœnitente, videlicet conversio mentis*, confessio oris *et vindicta peccati. Nam qui corde non convertitur, quid prodest ei, si* peccata confiteatur ? *Peccatum, quod diligitur,* confitendo *minime deletur* (l. 6 *in I Reg.*, c. 2). La confession doit être entière. *Tale debet esse peccatum in confessione, quale fuit in opere* (l. 5 *in I Reg.*, c. 4). L'intégrité de la confession est nécessaire pour que le prêtre puisse faire un légitime usage de son autorité judiciaire. *Causæ pensandæ sunt et tunc ligandi atque solvendi potestas exercenda. Videndum est, quæ culpa præcesserit aut quæ sit pœnitentia secuta post culpam, ut, quos omnipotens Deus per compunctionis gratiam visitat, illos pastoris sententia absolvat. Tunc enim vera est absolutio præsidentis, quum interni arbitrium sequitur judicis* (l. 2, *hom.* 26, n. 6). A l'exemple de plusieurs autres Pères, saint Grégoire voit dans la résurrection de Lazare une figure de la résurrection du pécheur. L'existence de la disposition (*vivificatio*) produite sous l'influence des secours surnaturels et qui doit précéder la justification sacramentelle « se reconnaît par la confession du péché » (*in ipsa jam cognoscitur confessione peccati*). « Que le mort sorte du tombeau, c'est-à-dire que le pécheur confesse sa faute » (*culpam confiteatur peccator*). Les pasteurs doivent donner l'absolution méritée par celui « qui n'a pas eu honte de confesser ce qu'il avait fait » (*qui non erubuit confiteri quod fecit.* — Cfr. l. 2, *hom.* 26, n. 6). Dans sa Règle pastorale le grand pape exhorte les prêtres à exercer avec de vifs sentiments de compassion le ministère de la confession. Ils doivent « mettre toute leur patience

---

(1) Pour les fautes secrètes, l'Église catholique n'a jamais exigé un aveu public ou imposé une pénitence publique contre la volonté du pénitent. Si le pénitent se soumettait de plein gré, le confesseur pouvait lui imposer, dans une certaine mesure, lui conseiller ou lui recommander l'aveu public de quelques péchés ou une pénitence publique. Exiger une confession ou une satisfaction publique pour des fautes secrètes serait contraire à la sainteté du sceau sacramentel. Cfr. Palmieri, thes. 35. — Antoine, c. 4. a. 7. — J. Bloetzer, S. J, *Die geheime Sünde in der altchristlichen Büssdisciplin* (*Innsbr. Zeitschrift*, 1887).

à entendre l'aveu et à pardonner les péchés ». « Le pasteur doit se comporter de telle sorte que les fidèles n'aient point honte de lui confier même leurs fautes les plus secrètes; comme l'enfant court se réfugier vers sa mère, ainsi les faibles doivent pouvoir, dans l'assaut de la tentation, trouver leur refuge dans le cœur du prêtre. Le prêtre triomphera d'autant plus facilement de ses propres tentations qu'il se sera montré plus miséricordieux pour ceux qui sont tentés » (II, 6).

Dans une exhortation à la pénitence, saint Astère, évêque d'Amasée dans le Pont, recommande aux confesseurs de traiter les pénitents avec beaucoup de douceur et de pitié, comme il veut que les pénitents eux-mêmes fassent au confesseur une accusation pleine de sincérité. « Votre confiance dans le prêtre doit être plus grande que celle que vous avez pour votre père selon la chair. Découvrez-lui sincèrement ce qui est caché ; révélez-lui les mystères de votre âme ainsi que vous montrez au médecin vos plaies les plus secrètes... Pourquoi ne vous hâtez-vous point d'aller trouver le médecin des âmes, puisque votre âme est malade ? Pourquoi ne lui découvrez-vous pas votre maladie par la confession ? Rentrez en vous-mêmes : révélez votre misère au prêtre ». — Saint Mesrop, l'apôtre de l'Arménie, ne désespère pas du salut de celui qui, au lit de la mort, « accuse ses fautes avec contrition et demande avec foi le corps et le sang de Jésus-Christ » (*hom.* 13). Aphraates, le plus ancien des Pères syriens, nous fournit de précieux témoignages en faveur de la confession. « Celui que le démon a blessé ne doit point avoir honte de déclarer ses péchés, d'y renoncer et de recourir au remède salutaire de la pénitence... Celui qui a honte ne peut être guéri, parce qu'il ne veut pas montrer ses blessures au médecin capable de guérir toutes les plaies... Et vous, médecins, donnez le remède de la pénitence à celui qui vous montre ses blessures ; et celui qui rougit de vous découvrir son mal, avertissez-le de ne rien vous cacher... Dieu pardonne à qui confesse ses fautes ». — Saint Nil parle souvent, dans ses lettres, de l'ἐξομολόγησις, qui comprend la confession aussi bien que la satisfaction. Comme confesseur, le prêtre doit demander de dignes fruits de pénitence, mais il faut qu'il écoute avec bonté ceux « qui, poussés par le remords et par la contrition, confessent avec grande humilité le mal qu'ils ont fait » (l. 3, *ep.* 243).

L'aveu des fautes nécessaire pour le sacrement de la Pénitence (τῆς μετανοίας μυστήριον), Grégoire de Nysse l'appelle ἡ τῶν ἁμαρτιῶν ἐξαγόρευσις. Dans sa lettre canonique à l'évêque Letoius, il est souvent question de l'aveu des péchés devant le prêtre. —

D'après Grégoire de Nazianze « la confession (ὁμολογία) est un remède pour les maladies de l'âme » (*Orat.*, 16), et il faut regarder comme une grâce précieuse l'amendement qui s'opère « par la confession » (δι' ἐξαγορεύσεως). — Saint Basile atteste clairement la nécessité de l'accusation faite au prêtre. « Les péchés doivent être confessés à ceux à qui est confiée la dispensation des divins mystères » (*Reg. brev.*, tract. 288). Dans une homélie (*serm.* 8 *de pœnit.*), il exhorte à ne point différer la pénitence jusqu'au lit de la mort où l'on ne peut plus prononcer les paroles de la confession (ἐξομολογήσεως) ni faire une accusation suffisante (οὐχ ὁμολογῆσαι ἀσφαλῶς). — D'accord avec tous les autres Pères, saint Jean Chrysostome, qui parle si éloquemment du pouvoir d'absoudre, privilège des prêtres dans le Testament nouveau, affirme lui aussi la nécessité de la confession, — et, bien entendu, il s'agit de l'aveu des fautes fait non seulement devant Dieu, mais encore devant le représentant de Dieu, au tribunal de la Pénitence (1). Les prêtres sont les médecins des âmes et cette fonction exige beaucoup de prudence (*de sacerd.*, l. I, n. 3, 4). « Montre ta blessure au prêtre » (τῷ ἱερεῖ δεῖξον τὸ ἕλκος — *hom.* 3, n. 5, *ad pop. Antioch.*). A l'époque du jeûne on doit faire un aveu complet et exact de ses fautes (πολλὴν καὶ ἀκριβῆ τὴν ἐξομολόγησιν) .. confesser ses péchés, révéler ses blessures et en obtenir la guérison » (*in Genes.*, hom. 30, n. 1). « La confession des péchés (ἡ ὁμολογία τῶν ἡμαρτημένων) conduit à la rémission des offenses » (*in Genes.*, hom, 20, n. 3). « Puisque nous avons appris à connaître la bonté de Dieu, ne rougissons point (μὴ αἰσχυνθῶμεν) de confesser nos péchés; grande est la vertu de la confession (μεγάλη γὰρ τῆς ὁμολογήσεως ἡ ἰσχύς) et puissante est sa force » (*de cruce et latrone*, hom. 2, n. 3). Nous avons bien la Pénitence, mais nous n'avons pas un second Baptême. Dieu nous a donné le remède salutaire de la Pénitence qui possède la vertu d'effacer tous nos péchés, s'il est bien employé. Pour cela, il faut tout d'abord le regret (κατάγνωσις) et l'aveu (ἐξαγόρευσις) de ses fautes (*in ep. ad Hebr.*, hom. 9, n. 4) (2).

---

(1) Igitur quum pœnitens teneatur peccatum confiteri, studeat peccatum revelare *sacerdoti* et ita *per sacerdotem Deo*, quia sacerdotibus concessit Deus potestatem ligandi atque solvendi et ideo, quibus ipsi dimittunt, et Deus dimittit (ALANUS DE INSULIS, *Liber pœnitentialis*). — Sacerdos moneat peccatorem, ne erubescentia ductus suos diffiteatur reatus, ne coram homine fateri crimina vereatur, qui *non homini, sed Deo* confitens loquitur (ALANUS DE INSULIS, *l. c*).

(2) Quand les Pères exhortent les fidèles à confesser leurs péchés devant Dieu et devant Dieu seul, ils n'entendent nullement exclure la confes-

Ainsi les Pères attestent unanimement que la confession privée ou auriculaire était en usage aux premiers siècles chrétiens, telle qu'elle existe aujourd'hui dans l'Église catholique — et cela en vertu de l'institution divine. L'Orient est ici d'accord avec l'Occident. Même chez les Orientaux séparés de Rome, on trouve la confession (1); preuve évidente de son origine apostolique et divine. Le précepte du IVe concile de Latran (1215), que tout fidèle qui a atteint l'âge de discrétion ou qui a péché gravement, doit se confesser au moins une fois chaque année, n'indique donc point « un changement d'orientation » dans la pratique de la pénitence: il fixe seulement le temps où le précepte divin oblige à la confession.

8. — Le dogme que nous avons démontré jusqu'ici par l'Écriture et par la Tradition, trouve sa confirmation dans les enseignements de la Théologie. Nombre de considérations conduisent en effet à cette conclusion, que l'obligation de la confession, telle qu'elle existe, ne repose point sur un précepte humain et qu'elle a pour origine une disposition établie par Dieu. L'antiquité de cette obligation et la difficulté qu'elle présente en sont la preuve.

D'après les témoignages de l'histoire de l'Église et de celle des dogmes, la pratique de la pénitence sacramentelle, telle qu'elle est en usage aujourd'hui, remonte jusqu'aux origines du christianisme, jusqu'aux temps apostoliques; sa durée de dix-neuf

---

sion faite au prêtre: ils la supposent. Ils recommandent la confession telle que Jésus-Christ l'a établie dans son Église, c'est-à-dire la confession orale faite devant le prêtre. En s'exprimant ainsi, ils excluent uniquement la confession publique, devant des témoins ou devant la communauté. L'accusation que le pénitent fait de lui-même au prêtre, représentant de Dieu, peut naturellement être regardée comme un aveu fait à Dieu seul, en tant que le tribunal sacramentel constitue véritablement un tribunal divin et que le prêtre est tenu, par le secret sacramentel, à garder le silence le plus rigoureux. *Dominus sanat et corrigit ea, quæ sibi privata in confessione revelantur, ut sanentur.* Sibi *dico, quia* illi, *qui in ejus loco esse dinoscitur* (Goffrid. Vindocin., l. 5, ep. 16). L'insistance avec laquelle les Pères recommandent de ne point se laisser détourner de la confession par une fausse honte, prouve bien qu'il s'agit d'un aveu fait non seulement devant Dieu, mais encore devant le prêtre. Cfr. Palmieri, *de pœnit.*, thes. 34. — Cambier, *de conf. sacr.* c. 2, a. 2, §. 1.

(1) Christianos, quum ad annos discretionis pervenerint, ad confessionem teneri, Orientales non negarunt, in definiendo tamen discretionis adeptæ termino a nobis nonnulli non parum discedunt... Ante eucharistiæ susceptionem ad peccatorum gravium emundationem ex lege divina ordinario requiri usum medii ordinarii a Christo in sacramento pœnitentiæ instituti agnoscunt Orientales, quum confessionem ante communionem peragendam tantopere urgeant (Denzinger, *Rit. Orient.*, 1, 113-114).

siècles est déjà une indication qu'elle a pour auteur Jésus-Christ lui-même, le fondateur de l'Église. L'hypothèse que la pratique universelle de la confession n'a été introduite que plus tard, par un précepte ecclésiastique ou humain, ne saurait être admise si l'on songe que, dans toute l'histoire, on ne trouve pas trace d'une nouveauté de ce genre. Si des hommes avaient tenté d'imposer, peu à peu ou tout d'un coup, au peuple et au clergé le double fardeau si lourd de se confesser et d'entendre les confessions, il est bien certain qu'une semblable témérité aurait soulevé les plus vives difficultés, qu'elle se serait heurtée à d'insurmontables obstacles (1). Le fait indéniable que la pratique catholique de la pénitence, luttant contre l'enfer et contre les passions humaines, a duré tant de siècles et qu'elle subsiste encore maintenant, ne peut s'expliquer suffisamment que par une institution surnaturelle et par un précepte divin. Une institution humaine n'aurait assurément pas triomphé ainsi. Nulle puissance sur terre n'eût été capable de décider les hommes à se soumettre au précepte de la confession et à le remplir dans toute son étendue (2). — Cette démonstration paraîtra plus concluante encore, quand nous aurons dit quelques mots d'une controverse théologique relative à ce sujet. L'institution divine d'un sacrement est une chose distincte de l'obligation divine de recourir au sacrement divinement institué. Pour notre sacrement les deux choses reviennent au même : Jésus-Christ a institué la Pénitence sacramentelle et il en a fait un précepte (3).

---

(1) Si qua res est in ecclesia catholica, quæ gravis et difficilis videatur, sine dubitatione ulla confessio est. Quid enim molestius, quid onerosius, quam ut cogantur etiam viri principes regesque potentissimi sacerdotibus, qui et ipsi homines sunt, peccata sua omnia detegere, quamvis arcana, quamvis turpia, quamvis pudenda, et eorumdem sacerdotum judicio stare ac mulctam ab illis injunctam subire ? Tanta profecto hujus rei difficultas est, ut nullo modo credibile sit, aut ecclesiæ præsides ausuros fuisse legem ejusmodi ferre aut populis persuaderi potuisse, ut ejusmodi legem acciperent et tot jam sæculis observarent, nisi divinum imperium, divina institutio, divina promissio accessissent. Igitur *divina* fuit *auctoritas*, quæ ad obedientiam in confessione facienda populorum animos inclinavit ; *divina promissio*, quæ eosdem, ut libenter ad confessionem accederent, invitavit (Bellarm., l. 3, c. 12).

(2) Si lex adeo difficilis confitendi peccata etiam maxime propudiosa esset instituta ab homine, vel non fuisset admissa præcipue a potentioribus vel desuetudine abrogata fuisset, ut etiam legibus apostolicis contigit, vel saltem aliqui ejus veniam interdum seu dispensationem impetrassent. Atqui horum nihil unquam evenisse recordamur. Igitur evidens signum est *divina auctoritate* illam ab apostolis ecclesiæ fuisse commendatam (Munier, *de pœnit.*, n. 116).

(3) Confessio sacramentalis cadit sub *præcepto divino immediate imposito*

Or les théologiens se demandent si l'Église aurait le pouvoir d'imposer aux fidèles l'obligation de la confession actuellement existante, dans le cas où Jésus-Christ aurait laissé le choix d'obtenir le pardon des péchés et le salut éternel par la réception du sacrement de la Pénitence ou, indépendamment du sacrement, par la charité et la contrition parfaites. S'appuyant sur de solides raisons, la plupart des théologiens refusent ce droit à l'Église. *Ubi supponeretur Christum non præcepisse suis fidelibus confessionem sacramentalem non posset ecclesia illam iisdem injungere sub præcepto, sed solum posset illos exhortationibus ad ejus usum inducere* (SALMANT., disp. 8, dub. 2, n. 32. — Cfr. LUGO, disp. 15, sect. 6, n. 90, 91. — CONINCK, disp. 5, dub. 3). Ils en donnent surtout pour motif l'extrême difficulté et la gêne si fréquemment attachées à une confession complète (1). Révéler toutes ses fautes, même les plus cachées, à un homme, demande — c'est un fait d'expérience — tant d'efforts et de sacrifices, que, seule, une autorité divine pouvait mettre le salut à ce prix. Le précepte de la confession, s'il était imposé par des hommes, trouverait tant d'obstacles et de résistance, il deviendrait l'occasion de tant de péchés qu'il tournerait à la perte des âmes. Or le Seigneur a donné à son Église la puissance pour l'édification et non pour la ruine (II COR., x, 8). Enfin, un autre argument en faveur de l'origine divine de la pratique de la confession, c'est que l'Église ne peut dispenser sur ce point. *Sicut dispensari non potest per prælatos ecclesiæ, ut aliquis sine baptismo salvetur, ita nec quod aliquis remissionem sine confessione et absolutione consequatur* (S. THOM., *c. Gen.*, IV, 72). Si donc l'Église ne peut, même dans des cas isolés, dispenser de l'obligation de la confession, bien moins encore a-t-elle pu imposer en partie ou en totalité le précepte lui-même.

9. — Le précepte de la confession imposé par Jésus-Christ oblige en danger de mort et quelques fois dans la vie. L'Église a le droit de fixer le temps de l'obligation, et elle l'a fait au IV[e] concile de Latran (1215) en déclarant que « tous ceux qui ont atteint l'âge de discrétion sont tenus de se confesser au moins

---

a Christo Domino estque proinde de necessitate salutis eorum, qui post susceptum baptismum prolapsi sunt in aliquod peccatum mortale (SALMANT., disp. 8, dub. 1, n. 3).

(1) Ecclesiæ potestas non extenditur ad præcipiendum communitati fidelium *rem difficillimam*, quam Deus illis non præcipit; sed *confessio sacramentalis* est *res difficillima inter omnes*, quæ occurrunt in religione christiana: ergo si non fuisset præcepta a Deo, non posset ecclesia illam præcipere. Minor constat ipsa experientia et ratione (SALMANT., disp. 8, dub. 2, n. 22).

une fois l'an » (1). *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti* (*à un prêtre approuvé*) *et injunctam sibi pœnitentiam pro viribus studeat adimplere* (DENZINGER-STAHL, n. 363). Cfr. TRID., sess. 14, cap. 5 et can. 8. — Le précepte divin, comme le précepte ecclésiastique, n'oblige que ceux qui sont baptisés (*fideles*, *Christi fideles*), mais il oblige tous les baptisés, catholiques ou non, en tant qu'ils sont, après le Baptême, tombés dans une faute mortelle (2). — Évidemment, on ne peut satisfaire à ces deux préceptes que par la réception valide du sacrement.

§ 21. — Qualités de la confession sacramentelle.

1. — Du fait que Jésus-Christ notre Seigneur a institué notre sacrement sous la forme d'un jugement et qu'il a établi les prêtres comme juges, avec le pouvoir et l'obligation de remettre ou de retenir aux fidèles leurs péchés et même, dans le cas du pardon, de leur imposer une peine correspondante — en d'autres termes, de la nature spéciale du sacrement de la Pénitence, le Concile de Trente déduit la nécessité de l'accusation spécifique et complète de tous les péchés mortels (3).

a) Du texte de saint Jean (xx, 23), il ressort, en effet, que, conformément à la volonté de Jésus-Christ et à l'ordre établi par lui, tous les péchés mortels des chrétiens baptisés doivent

---

(1) Sunt in hac matera *duo præcepta omnino distincta* : unum Dei, alterum ecclesiæ ; unum præcipiens confessionem, alterum præcipiens tempus confessionis ; primum propositum ab initio ecclesiæ, secundum injunctum longo post tempore ; primum immutabile per ecclesiam, secundum alterabile et dispensabile per ecclesiam, ac denique primum pure divinum, quod ecclesia edere non potuit, secundum pure humanum, quod Deus per se et immediate non edidit (SALMANT., disp. 8, dub. 2, n. 34).

(2) Ecclesia non præcepit confessionem, quam a Christi præceptam intelligebat, sed solum assignavit determinavitque tempus, in quo divinum Christi præceptum impleretur, sed istud extenditur ad omnes baptizatos habentes conscientiam peccati mortalis post baptismum commissi : ergo hi comprehenduntur sub præcepto ab ecclesia imposito annuæ confessionis (SALMANT., disp. 8, dub. 2, n. 35).

(3) Omnia mortalia, quorum homo conscientiam habet (i. e. quæ cognoscit commisisse et nondum confessum esse), debent in confessione explicari quantum ad eorum species, numerum et circumstantias mutantes speciem. Hæc conclusio est de fide (SALMANT., disp. 8, dub. 3, n. 71).

être remis judiciairement, c'est-à-dire directement par le pouvoir des clefs confié à l'Église. Or, l'absolution judiciaire ne peut s'étendre directement qu'aux péchés que le prêtre connaît par voie judiciaire, c'est-à-dire par l'accusation que le pénitent fait de lui-même ; par conséquent tous les péchés mortels (*omnia mortalia crimina.* — TRID.) doivent être soumis à la connaissance sacramentelle et judiciaire et à l'absolution. Il est impossible qu'au tribunal sacramentel de la Pénitence le prêtre s'acquitte de sa fonction comme Jésus-Christ le veut, c'est-à-dire parfaitement, avec sagesse et justice, s'il ne connaît entièrement la cause. Or, la cause dont il s'agit de juger ici comprend sans exception tous les péchés mortels, puisque le péché mortel détruit nos rapports en quelque sorte légaux avec Dieu, — en tant que Dieu est notre souverain Seigneur et notre fin dernière, — nous faisant perdre ainsi l'adoption divine et le bonheur éternel : dès lors, tous les péchés mortels doivent être déclarés en confession, non point seulement en général (*in genere dumtaxat*), mais dans leur espèce (*in specie*) et en détail (*singillatim*) — c'est-à-dire selon leur nature et leur nombre (Cfr. TRID., sess. 14, cap. 5) (1). Puisque tout péché mortel est une « cause » qui doit nécessairement se régler avec Dieu, tout péché mortel constitue une matière nécessaire de l'absolution prononcée par le prêtre et, par conséquent, l'objet nécessaire de l'accusation que le pénitent doit faire de lui-même.

b) Le pouvoir des clefs a été accordé à l'Église non seulement pour délier, mais encore pour lier, c'est-à-dire pour imposer une peine ou une pénitence (TRID., sess. 14, can. 15). L'autorité judiciaire comprend essentiellement le pouvoir de punir les violations du droit. Puis donc que le confesseur possède vraiment l'autorité judiciaire, puisqu'il prononce une sentence, il faut qu'il puisse, conformément à la loi de Jésus-Christ, imposer aux coupables une peine convenable. Or il ne peut imposer au pénitent une peine proportionnée qu'à la condition de connaître toutes les fautes de celui-ci et de se former un jugement exact de la gravité de ces fautes (*de gravitate criminum*) : et, pour cela, il faut évidemment que, par une accusation complète et détaillée de toutes ses fautes mortelles, le pénitent dé-

---

(1) Christus conferendo apostolis et eorum successoribus potestatem dimittendi et retinendi peccata fidelium, constituit eos judices ad cognoscendum de talibus peccatis in ordine ad ferendam sententiam absolutionis aut retentionis, et ad injungendas pœnas unicuique convenientes : id autem nequit *recte* fieri, nisi pœnitens manifestet sacerdoti omnia sua peccata in specie et numero et circumstantiis mutantibus speciem (SALMANT., disp, 8, dub. 3, e. 71).

couvre l'état de sa conscience (1). *Quum subire pœnam pro culpa judicium quoddam requirat, oportet quod pœnitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi judicium in* taxatione pœnæ *expectet, quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et cetera sacramenta. Nullus autem potest judicare de culpis* quas ignorat. *Necessarium igitur fuit confessionem institui quasi secundam partem hujusmodi sacramenti, ut culpa pœnitentis innotescat Christi ministro* (S. Thom., *c. Gent.*, iv, 72).

c) Le péché est une maladie mortelle, une blessure qui suppure — c'est là une pensée que les Pères se plaisent à développer. Il faut découvrir sincèrement ses plaies et ses maladies au médecin des âmes, autrement la guérison n'est pas possible. *Sacerdos sit discretus et cautus, ut more* periti medici *superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, quibus prudenter intelligat, quale debeat ei præbere consilium et cujusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad salvandum ægrotum* (Denzinger-Stahl, n. 363. Cfr. *Suppl.*, q. 9, a. 2).

Il faut déclarer simultanément dans une seule et même confession (ou au même prêtre) tous les péchés mortels dont on a conscience (2). La raison de cette obligation est celle-ci : les péchés mortels qui doivent être remis directement par la sentence judiciaire, ne peuvent être remis que simultanément par l'infusion de la grâce (3). *Ad hoc quod confessio sit integra, necesse est, quod omnia peccata, quæ pœnitens* simul habet *in conscientia, de quibus tenetur confiteri,* uni *sacerdoti dicat* (S. Bonav., iv, dist. 21, p. 2, a. 1, q. 1). *Sacerdos confessionem*

---

(1) Christus voluit, ut pœnitens ad remissionem peccatorum obtinendam sacerdoti confiteretur omnia et singula peccata mortalia quoad numerum, species et circumstantias peccati speciem mutantes ; siquidem sine tali confessione sacerdos suam potestatem judiciariam exercere non potest prudenter, juste, cum discretione et æquitate in pœnis injungendis, ut per se notum est (Antoine, *de sacrament. pœnit.*, c. 3, a. 2, § 2).

(2) Sacerdos nequit in hoc sacramento exercere munus judicis in absolvendo, nisi causa integre cognita, nec medici in curando, nisi cognita tota habitudine pœnitentis. Quod minime salvaretur, si in arbitrio pœnitentis positum esset, quod ex peccatis, quorum est conscius, aliqua confiteretur uni sacerdoti et alia alteri et sic de ceteris : nullus namque illorum sacerdotum recte et perfecte cognosceret statum talis pœnitentis, ut illum aut judicare aut curare posset, ut fieri debet (Salmant., disp. 8, dub. 3, n. 72).

(3) Sicut non est necesse *venialia* confiteri, sic non est necesse ea simul et omnia integre confiteri. Sed de *mortalibus* dicitur, quod necesse est omnia confiteri uni sacerdoti, omnia, inquam, quorum pœnitens est memor et de quibus non fuit alias legitime confessus (S. Bonav., iv, dist., 21, p. 2, a. 1, q. 1).

audiens vicem Dei gerit, et ideo debet ei fieri hoc modo confessio, sicut fit Deo contritio. Unde sicut non esset contritio, nisi quis de omnibus peccatis, quæ memoriæ occurrunt, contereretur, ita non esset confessio, nisi quis de omnibus, quæ memoriæ occurrerint, confiteatur (*Suppl.*, q. 9, a. 2, ad 2).

2. — De droit divin (*de jure divino* — TRID.), tous les péchés mortels et chacun d'eux (*omnia et singula peccata mortalia*) sont l'objet nécessaire de la confession sacramentelle. Pour que la confession ait cette intégrité prescrite par Jésus-Christ, il faut que les fautes commises soient déclarées selon leur espèce et leur nombre. Évidemment l'on doit exposer, dès lors, les circonstances qui changent l'espèce du péché (*circumstantiæ peccati speciem mutantes*), c'est-à-dire qui communiquent à l'acte coupable une culpabilité essentiellement différente, en sorte que cet acte renferme une malice multiple et comprend ainsi en lui-même plusieurs péchés spécifiquement différents. Par exemple, celui qui vole une chose appartenant à l'Église, ne commet point seulement un vol : il est également coupable de sacrilège et doit par conséquent accuser deux péchés. — De même une circonstance qui augmente la culpabilité d'un acte dans la même espèce, de manière à faire d'une faute vénielle une faute mortelle, doit être déclarée en confession, par exemple l'importance de la somme volée.

Est-on obligé à déclarer au confesseur les circonstances qui, dans des fautes mortelles de la même espèce, aggravent notablement la malice de ces fautes (*circumstantiæ notabiliter aggravantes*), par exemple l'intensité d'un désir mauvais ? — c'est là une question vivement débattue entre les théologiens, depuis le moyen âge. L'opinion la mieux fondée, que l'on peut suivre en toute assurance dans la pratique, affirme que ces circonstances n'appartiennent point à l'intégrité nécessaire, et que, dès lors, on ne saurait faire en général une obligation de les déclarer (1). Le Concile de Trente n'impose pas cette obligation, il semble plutôt l'exclure (2). L'opinion contraire est d'ailleurs inacceptable dans la pratique, pour ce motif en particulier, qu'elle jette-

---

(1) Licet possimus laudabiliter circumstantias notabiliter intra eamdem speciem aggravantes in confessione explicare, sicut et peccata venialia, ad id tamen non teneamur, sed omittere aut subjicere citra omnem culpam sicut et venialia valeamus (SALMANT., disp. 8, dub. 4, n. 87).

(2) Concilium Tridentinum (sess. 14, cap. 5) ex professo docet, quæ peccata debeamus confiteri. Sed circumstantiarum notabiliter intra speciem aggravantium nec meminit nec de illis aliquid definivit : ergo ecclesia non solum non asseruit obligationem confitendi prædictas circumstantias, quin potius significavit oppositum (SALMANT., disp. 8, dub. 4, n. 90).

rait le pénitent et le confesseur lui-même dans des inquiétudes de conscience(1) et qu'elle rendrait ainsi, sans raison suffisante, le sacrement de la Pénitence bien plus pénible pour tous les deux(2). Toutefois, si l'accusation des circonstances notablement aggravantes ne peut être exigée comme nécessaire, l'on doit la conseiller en général parce qu'une accusation aussi complète et aussi exacte que possible peut, sous plus d'un rapport, rendre plus fructueuse la réception du sacrement. Au contraire il n'est ni nécessaire ni opportun de déclarer les circonstances qui diminuent la culpabilité, parce que la confession a pour but de s'accuser et non pas de s'excuser. *Confessio circumstantiarum speciem mutantium necessaria est, aggravantium est congrua, allevantium vero potius incongrua* (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 3, a. 2. q. 3).

Lors donc que, par l'accusation du coupable, le prêtre sait quels péchés le pénitent a commis et combien de fois, il en sait, d'ordinaire, suffisamment pour remplir selon la volonté de Dieu son rôle de juge et de médecin des âmes. Cette connaissance lui permet de prononcer sur la gravité des fautes et sur l'importance de la peine méritée ; elle le met à même de prescrire les remèdes à employer.

3. — Jésus-Christ a institué le sacrement de la Pénitence de telle sorte que la nature même et le but du sacrement exigent la confession complète de tous les péchés mortels qui n'ont point encore été remis directement. A cette disposition établie par Dieu répond de la part du pénitent l'obligation d'accuser spécifiquement au confesseur tous les péchés commis. Si, de fait, l'accusation comprend tous les péchés qui doivent être déclarés et coïncide ainsi objectivement avec l' « état de la cause », l'accusation a l'intégrité matérielle puisqu'elle soumet au confesseur l'objet nécessaire de l'accusation dans toute son

---

(1) Contraria sententia pareret innumerabiles scrupulos et anxietates satis perplexas ac insuperabiles in fidelibus : ergo præsumendum est, quod sit falsa (Salmant., disp. 8, dub. 4, n. 92. — Cfr. Lugo, disp. 16, sect. 3).

(2) Quum versemur in re gravi et de se onerosa, non debemus illam sub obligatione asserere et fidelibus imponere absque urgenti fundamento. Illud autem non occurrit : non quidem ex præcepto, siquidem de illo certo non constat, nec id fundari valet in institutione et natura sacramenti pœnitentiæ, nec tandem fundari potest in communi conditione circumstantiarum notabiliter intra eamdem speciem aggravantium (Salmant., disp. 68, dub. 4, n. 93). Il va de soi que le pénitent est tenu de déclarer les circonstances en question si le confesseur, comme juge et médecin, l'interroge afin de juger convenablement et de prévenir la rechute dans le péché.

étendue (1). Le pénitent doit en tout cas s'efforcer d'atteindre à cette intégrité matérielle qui doit toujours exister, du moins « *in voto* », pour que le sacrement soit reçu validement ou dignement. En fait (*in re*), cette intégrité n'est point toujours requise parce qu'elle est souvent impossible physiquement ou du moins moralement. La loi établie par Jésus-Christ et qui demande la confession de tous les péchés mortels selon leur espèce et leur nombre (et selon certaines circonstances) a été portée pour des hommes et proportionnée aux forces humaines ; dès lors elle ne saurait obliger qu'autant qu'elle peut être remplie sans difficultés extrinsèques extraordinaires. Quant à la difficulté intrinsèque, attachée à la nature même de notre sacrement — nous voulons parler de la honte liée à l'aveu de certaines fautes — elle ne dispense jamais de l'intégrité de la confession (2). — Lorsque, en raison des circonstances où se trouve le pénitent, on ne peut exiger l'intégrité matérielle de l'accusation, il suffit de l'intégrité formelle ; et cette intégrité existe si le pénitent accuse toutes les fautes qu'il peut et doit accuser, vu les circonstances — en d'autres termes, s'il accuse tous les péchés dont il se souvient ou dont il a conscience et s'il n'en tait aucun par sa faute. Les péchés oubliés sans qu'il y ait faute de la part du pénitent ou non déclarés pour un motif suffisant, doivent être confessés aussitôt qu'on le peut opportunément, parce que l'obligation d'assurer l'intégrité matérielle subsiste. Les fautes qui n'ont pas, en pareil cas, été déclarées spécifiquement, sont comprises dans l'accusation formellement complète, mais seulement en général (*in universum* — TRID.) et, par conséquent, elles ne peuvent être remises qu'indirectement, c'est-à-dire par l'infusion de la grâce. Mais, puisque, d'après la loi divine, tous les péchés et chacun d'eux doivent être pardonnés directement par l'absolution du

---

(1) Integritas alia est *materialis* alia *formalis*. *Materialis* sita est in accusatione omnium peccatorum mortalium nondum per absolutionem remissorum. *Formalis* sita est in accusatione ea peccatorum, quæ spectatis adjunctis hic et nunc fieri potest et debet. — Quum nulla causa est excusans a plena peccatorum confessione, integritas formalis coincidit cum materiali : si adest causa excusans, differet integritas materialis a formali et illa non requiritur. Integritas autem formalis semper postulatur. — Porro seposita causa excusante, cujus generis est etiam oblivio, integritas materialis quoad peccata mortalia necessaria est nec secus erit *formaliter* confessio sufficiens (BALLERINI-PALMIERI, *de sacram. pœnit.*, n. 346).

(2) Non excusat ab integritate materiali confessionis *verecundia* et *difficultas* pœnitentis in peccatis suis accusandis, quia illa est onus proveniens ex ipsis peccatis et sacramento intrinsecum, ut, qui non erubuit peccare in conspectu Dei, in conspectu hominis se confundat (MULLER, *Theol. moralis*, l. 3, tr. 2, § 122).

prêtre, le pénitent demeure obligé à soumettre en particulier au pouvoir des clefs les fautes mortelles déjà remises autrement.

4. — Une condition nécessaire pour l'accusation des fautes est de connaître ces fautes elles-mêmes, et cette connaissance ne peut s'acquérir, d'ordinaire, sans un examen de conscience suffisant, c'est-à-dire en rapport avec l'état d'âme et la condition du pénitent (1). L'accusation détaillée et complète, telle que Dieu la demande, n'est évidemment possible qu'à la condition que le pénitent sache quelles fautes il a commises et combien de fois. Or pareille connaissance suppose un examen proportionné, une discussion exacte de soi-même. Le Concile de Trente revient à plusieurs reprises sur la nécessité de cet examen pour recevoir dignement le sacrement de la Pénitence. Il nous répète que les pénitents doivent confesser tous les péchés mortels « dont ils se souviennent après un examen suffisant » et que « leur conscience leur reproche après une sérieuse réflexion » ; il veut que nous « scrutions tous les replis de notre conscience » pour faire une bonne confession, une accusation complète (Cfr. Trid., sess. 14, cap. 5 et can. 7). Cette recherche doit se faire à la lumière de la foi, pour que le fidèle arrive à juger comme il convient sa conduite et tous ses actes. Dans ce but, il faut qu'à l'exemple du Fils prodigue le pénitent rentre en lui-même, qu'il réfléchisse aux jours de ses égarements, qu'il sonde les recoins les plus secrets de sa conscience (Ps. lxxvi, 6, 7), qu'il pèse toutes ses œuvres au poids du sanctuaire, qu'il combatte avec une impitoyable énergie les illusions de l'amour-propre. Mais de même qu'on doit se garder d'un examen superficiel et précipité, il faut rester dans les limites d'une sage prudence (2) de peur qu'un soin aussi important ne dégénère en inquiétude et en scrupule.

Si le pénitent satisfait ainsi à l'obligation de l'intégrité formelle dans son accusation, la confession n'est donc point « une chose impossible » (*impossibilis*), « une torture pour les consciences » (*carnificina conscientiarum*). Dieu et l'Église demandent simplement que l'on accuse intégralement (*integraliter*)

---

(1) Examinis conscientiæ vocabulo non aliud significatur quam studiosa animi recogitatio, qua in memoriam revocat peccata commissa, ut ea possint in confessione recenseri (Salmant., disp. 8, dub. 10).

(2) Qui mediocrem et prudentem diligentiam præstitit in examinatione conscientiæ pro investigandis mortalibus, non obligatur ad amplius inquirendum, licet probabiliter conjiciat se aliquod aliud reperturum ejusdem rationis, si se iterum applicet prolixissimæ inquisitioni (Salmant., disp. 8, dub. 10, n. 264).

et fidèlement (*fideliter*) tous les péchés mortels dont on se souvient après un examen sérieux et diligent (Cfr. Trid., sess. 14, cap. 5).

5. — Nous venons de dire que l'intégrité simplement formelle est suffisante en certains cas : cette doctrine conduit à quelques conclusions importantes dans la pratique. La remarque s'applique surtout à l'absolution des moribonds — particulièrement lorsqu'à l'arrivée du prêtre ils ont perdu l'usage de la parole ou des sens. Depuis le dernier siècle, la pratique sur ce point est extrêmement douce, tandis qu'auparavant les théologiens soutenaient en général des opinions plus rigoureuses. Aujourd'hui, l'on peut et l'on doit, d'ordinaire, absoudre tous les moribonds alors même qu'ils sont dans l'impossibilité d'accuser expressément un seul péché — l'absolution sera, selon les circonstances, donnée conditionnellement ou sans condition. Évidemment, d'ailleurs, l'absolution ne sera pas valide ou efficace, si la matière prochaine du sacrement (c'est-à-dire une accusation quelconque extérieure ou sensible) fait défaut, ou si le moribond n'a point l'attrition requise.

Le moribond qui n'est plus en état d'accuser une faute précise doit être absous sans condition, s'il donne, en présence du prêtre, quelque signe de son regret d'avoir péché et de son désir de recevoir le sacrement (par exemple en se frappant la poitrine). *Illa signa non sunt præcise signa aut effectus doloris de peccatis, sed etiam eorum confessio et accusatio : unde ab hac parte non deficiunt sacramenti partes pro ejus valore requisitæ* (Salmant., disp. 8, dub. 7, n. 232). D'après l'antique et légitime coutume de l'Église, le moribond qui ne peut manifester au prêtre ses sentiments de pénitence et son désir de se confesser que par l'intermédiaire d'autres personnes, doit être absous avec ou sans la condition : « *si capax es* ». Tel est le cas lorsqu'un moribond a perdu l'usage de ses sens à l'arrivée du prêtre, et qu'auparavant, en présence d'autres personnes, il a donné des signes de contrition et témoigné le désir de voir son confesseur, ou de recevoir l'absolution. Bien qu'il n'y ait à cela aucune nécessité indispensable, il est du moins désirable que les témoins en question fassent ou renouvellent leur déclaration au prêtre en présence du moribond pour écarter tout doute relativement à la validité de l'administration du sacrement. *Quod si moribundus confitendi desiderium sive per se sive per alios ostenderit, absolvendus est* (Rit. Rom., tit. 3, cap. 1, n. 24. — Cfr. Lugo, disp. 17, sect. 5. — Salmant., disp. 8, dub. 7, n. 227-239). Si imparfaite et si défectueuse que soit, en pareil cas, l'accusation du moribond, elle a cependant l'intégrité formelle et,

comme telle, elle suffit pour l'essence du sacrement. Le désir de se confesser et de recevoir l'absolution, désir produit par la contrition et manifesté extérieurement, est déjà un acte de soumission au pouvoir des clefs et constitue pratiquement l'aveu qu'on a péché, en sorte que le prêtre peut, s'appuyant sur cette accusation générale et indéterminée, prononcer une sentence judiciaire, c'est-à-dire donner l'absolution (1).

Il est plus difficile d'expliquer et de justifier au point de vue dogmatique ou théorique une pratique, combattue par la plupart des théologiens jusqu'au XVIIIe siècle (2) et admise généralement depuis lors (3) — la pratique d'absoudre sous condition même les moribonds privés de l'usage de leurs sens, qui ne manifestent point ou ne peuvent manifester expressément le regret de leurs fautes et le désir de se réconcilier avec Dieu par le ministère du prêtre (4). Ici, il n'est pas possible de connaître

---

(1) Tridentinum (sess. 14, cap. 5) requirens distinctam peccatorum confessionem secundum speciem et numerum, intelligendum est de eo quod requiritur extra casum necessitatis. Actus quidem judicialis, qualis est absolutio sacramentalis, exigit, quantum fieri potest, *distinctam* causæ cognitionem : in casu tamen necessitatis, ne anima pereat, sufficit *imperfecta* et *confusa*, cum onere tamen distincte postea confitendi, si detur facultas. — Per hujusmodi imperfectam et confusam confessionem non solum scit confessarius hominem esse peccatorem, sicut ante sciebat, sed scit ipsum peccasse idque cognoscit *notitia judiciaria* et *sacramentali*, i. e. orta ex pœnitentis accusatione ordinata ad absolutionem, quam ante non habebat. Unde tunc habet cognitionem materiæ proximæ sacramenti, nempe accusationis dolorosæ factæ a pœnitente eo modo, quo hic et nunc fieri potest (PLATELIUS, *de sacram. pœnit.*, n 767).

(2) Non licet, etiam sub conditione, dare absolutionem moribundo, qui nulla prorsus dedit pœnitentiæ signa, quamvis constet, quod catholice vixerit et non fuerit usu rationis privatus, dum versaretur in actuali delicto gravi aut statim post. Ita Suarez, Vasquez, Henriquez, Turrianus, Coninck, Præpositus, Sylvius, Malder, Wiggers, Kellison, Laymann, Lugo, et alii communissime, quorum plerique oppositum censent improbabile (PLATELIUS, *de sacram. pœnit.*, n. 771).

(3) A propos de cette pratique qui s'établit peu à peu, Lugo fait encore cette remarque : Non expedit in re tanti momenti sub pietatis specie sapere plus quam omnes nostri ss. Patres sapuerunt, sed observare terminos quos apposuerunt nobis (disp. 17, sect. 3, n. 40).

(4) Occurrit dubium, an moribundus jam sensibus destitutus possit absolvi, qui nulli confessus est : non confessario immediate tempore, quo sensum habebat, quia non aderat, nec mediate sive mediis testibus, qui etiam aberant et nemo reperitur, qui deponat aut possit dicere moribundum confessionem petiisse aut signa doloris dedisse. — Vera et communis, cui inhæremus, sententia negat posse in his circumstantiis moribundum absolvi aut confici sacramentum pœnitentiæ, et superfluum est sic sentientes referre, qui sunt plurimi (SALMANT., disp. 8, dub. 7, n. 240). On trouve déjà l'autre opinion chez ANTOINE († 1743) : Habetur hic

ou d'inférer avec certitude ni la disposition intérieure ni l'accusation requise pour la validité du sacrement : on ne peut que les supposer avec plus ou moins de probabilité. Si la supposition était fausse, le sacrement n'existerait pas. Toutefois, en ce cas de nécessité extrême, on regarde généralement comme permise (ou prescrite) l'absolution sous condition, pourvu qu'il ne soit pas certain que le moribond est mal disposé en vue du sacrement ou qu'il manque un élément essentiel à l'existence du sacrement, c'est-à-dire à la validité de l'absolution. A l'heure de la mort il faut tout tenter pour sauver une âme. *In extremis extrema tentanda sunt.*

6. — Depuis le moyen âge on assigne communément seize qualités à la confession : elles sont résumées dans les vers suivants :

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Et frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans et sit parere parata.

Seules, quelques-unes de ces qualités sont essentielles (douleur, intégrité, vérité) ; les autres ont leur valeur et l'on doit s'efforcer de les avoir, pour que la confession soit non seulement valide, mais aussi fructueuse que possible.

a) En tant que la confession est, d'une manière générale, un acte de vertu, elle doit réunir la prudence, la force, la liberté et la pureté d'intention (*confessio discreta, fortis, — libens, pura*).

b) La confession est, en outre, un acte d'une vertu spéciale — la pénitence : à ce point de vue, elle doit être accompagnée de confusion, d'humilité, de douleur ou de larmes (*confessio verecunda, humilis, lacrymabilis*) ; pour que le but de la confession soit atteint, c'est-à-dire pour que l'état de la conscience soit manifesté, il faut que le pénitent déclare ses fautes, sans s'excuser, sans prolixité, en toute sincérité et intégralement (*confessio nuda et simplex — fidelis et integra*).

c) Enfin la confession peut être considérée comme partie constitutive de notre sacrement, institué sous la forme d'un jugement. Il faut donc qu'elle soit une accusation de soi-même, faite secrètement et avec la résolution de se conformer aux ordres et aux conseils du juge (*confessio accusans, secreta et parere parata*). Il est extrêmement utile, il est toujours salutaire

---

signum externum contritionis et expetitæ confessionis saltem probabiliter præsumptum aut dubium ideoque sufficiens ad absolutionem conditionatam in tali necessitate (*de sacram. pœnit.*, c. 3. a. 10).

de se confesser souvent et surtout aussitôt que possible après la faute commise (*confessio frequens, accelerata*). Cfr. S. THOM., IV, dist. 17, q. 3, a. 4, sol. 4. — SALMANT, disp. 8, dub. 10. — COLLET, *de sacr. pœnit.*, q. 2, c. 5, a. 4. (1).

§ 22. — Quelques raisons de convenance pour l'institution divine de la confession.

1. — La confession n'est point le sacrement tout entier: elle n'en est qu'une partie, mais une partie si importante, à plus d'un point de vue, que d'ordinaire, lorsqu'on parle de la convenance de la Pénitence dans l'Église, on entend surtout la convenance de la confession. Pour l'instant, nous faisons abstraction des effets sacramentels proprement dits, que la Pénitence est appelée à produire infailliblement en vertu de son institution divine: nous considérons la confession des péchés surtout au point de vue psychologique ou pédagogique en ce sens que, par sa nature même, à titre de pratique religieuse et morale, elle est extrêmement propre à donner les résultats les plus excellents. Il suffit d'examiner même superficiellement les fruits admirables qui naissent pour ainsi dire naturellement de la confession et de la Pénitence catholiques, pour demeurer convaincu que c'est là une œuvre d'une sagesse divine (2). Ces avantages s'étendent à tout: non seulement aux fidèles qui recourent au tribunal de la Pénitence, mais à la société tout entière, — famille, Église, État. L'efficacité sociale de la confession est désormais un fait reconnu par les adversaires mêmes de l'Église. Or, si la confession contribue ainsi au bien des sociétés, c'est

---

(1) Protinus ut quis veram habet contritionem cum proposito confitendi, remissionem consequitur gratiamque sortitur. Nihilominus multipliciter expedit *celeriter* confiteri, quum in ipsa sacramentali confessione sint multa, quæ cooperantur ad gratiam et gratiæ incrementum et ad conservationem in bono ac præservationem a malo : videlicet vis clavium, oratio confessoris, absolutio sacramentalis, humiliatio confitentis et humilis accusatio sui ipsius ac erubescentia, quam de suis habet peccatis, satisfactio quoque, quam ex obedientia et æquitate exequitur (DION. CARTUS., IV, dist. 17, q. 5).

(2) Ipsa ratio naturalis, supposita fidei illustratione, dictat credibile omnino esse, quod Deus istud remedium instituerit in lege gratiæ, ob insignes nimirum utilitates, quæ ex illo in totum genus humanum derivantur (SALMANT., disp. 8, dub. 1, n. 11).

parce qu'elle est un puissant moyen de moralité, parce qu'elle combat le vice dans ses racines, parce qu'elle met un frein aux passions, parce qu'elle écarte toute négligence dans l'accomplissement du devoir (1) : il suffit donc, ici, de rappeler brièvement les avantages spirituels dont elle est le principe pour le pénitent lui-même (2) en vue duquel elle est tout d'abord instituée.

2. — La confusion et la difficulté jointes à l'accusation détaillée des péchés sont largement compensées par les nombreux et précieux avantages (*commodis*) spirituels et par les consolations (*consolationibus*) que l'absolution assure à celui qui reçoit dignement le sacrement (TRID., sess. 14, cap. 5). Si Jésus-Christ a fait de la confession, malgré les difficultés qu'elle offre incontestablement à un grand nombre de fidèles, un moyen nécessaire au salut, la raison en est sans doute dans les fruits excellents qui en résultent pour l'âme.

3. — Le premier et le plus grand de ces avantages est que la contrition imparfaite, unie à la confession ou à l'absolution, suffit pour obtenir le pardon des fautes et pour le salut. C'est là une douce consolation pour tous les pénitents, mais surtout pour ceux qui ont accumulé péché sur péché, qui se sont abandonnés à leurs passions et à leurs habitudes mauvaises et qui, par conséquent, ne parviennent que difficilement à la contrition parfaite capable de justifier en dehors du sacrement. Voilà pourquoi un grand nombre d'âmes doivent leur salut à notre sacrement : sans cette « planche de salut, nécessaire après le naufrage », des milliers de chrétiens se seraient perdus, et ils ont sauvé leur âme. *Per usum hujus sacramenti*, quod ex attrito facit contritum, *homo etiam sine contritione perfecta, quæ per se difficillima est nec unquam fere satis homini perspecta*, *remissionem peccatorum consequitur. Quo fit*, *ut per institutionem hujus sacramenti* via salutis *non solum reddita sit* certior, *sed etiam* facilior, *ita ut sine controversia per usum et institutionem hujus sa-*

---

(1) In ecclesiam et totam rempublicam christianam plurima bona ex sacramentali fidelium confessione redundant: plurimi enim excessus, quos nec judices nec ipsi reges in foro externo emendare possent, per sacerdotes in foro conscientiæ facile et suaviter compescuntur : dissolvuntur contractus injusti, restituuntur ablata, conciliatur pax, dimittuntur injuriæ, tolluntur scandala aliaque plurima commoda bono publico proveniunt (SALMANT., disp. 8, dub. 1, n. 11).

(2) Pœnitentes maximas ex confessione utilitates lucrantur, illam præsertim, quod liberati a peccatis in gratiam et amicitiam Dei restituuntur, et insuper consolationem, instructionem, libertatem a præteritis delictis et remedium contra futura (SALMANT., disp. 8, dub. 1, n. 11).

cramenti longe plures nunc salventur, quam olim fuerint salvati (TANNER, disp. 6, q. 1, dub. 3, n. 60).

La justification sacramentelle, comparée à la justification extra-sacramentelle qui s'obtient par un acte intérieur de charité parfaite, n'est pas seulement plus facile et plus certaine en elle-même : elle l'est encore relativement à nous (1). Major moralis certitudo *de peccatorum remissione haberi non potest, quam per sacramentum pœnitentiæ : quamvis enim supernaturalis actus attritionis de peccatis ad illud prærequiratur cum proposito futuræ emendationis, qui sine gratia non potest elici, quia tamen in honesto amore concupiscentiæ fundatur (procedit enim vel ex fœditate peccati vel ex inferni concepto timore vel ex orto gloriæ desiderio), est multo* facilior *quam actus contritionis ad peccatorum emundationem extra sacramentum requisitus, quum hic in puro amore amicitiæ radicetur* (PHIL. A SS. TRINITATE, *Summa theol. myst.*, p. 1, tr. 2, a. 3. — Cfr. CAT. ROM., p. 2, c. 5, q. 9. — SALMANT., disp. 8, dub. 1, n. 18).

Par l'attrition jointe à la confession et à l'absolution sacramentelles on obtient des fruits de salut plus abondants que par un acte de contrition parfaite en dehors du sacrement. *Si attritio accipiatur ut actu est pars sacramenti et cum illo concurrit ad effectum tum gratiæ, tum remissionis, indubium est, uberiorem ac sublimiorem fructum ex illa germinare quam ex sola contritione. Et ideo potest dici, esse* melius ac fructuosius remedium *subindeque modum importare perfectius pœnitendi, quam importet contritio adhuc cum voto sacramenti. Hic tamen excessus sicut non provenit ab attritione nisi ut conjuncta sacramento et ut est actu illius pars, ita non debet in ipsam refundi, sed in ipsum sacramentum, quod manifestum est melius esse medicamentum peccati, quam sint aut esse possint actus humani secundum se* (SALMANT., disp. 4, dub. 6, n. 246).

4. — Le précepte de la confession oblige l'homme à rentrer en lui-même, à se connaître, à se juger lui-même. « Nous examinerons et nous scruterons nos voies et nous reviendrons au Seigneur » (LAMENT., III, 40). Pour connaître son malheureux état, pour comprendre la grandeur de sa misère, la malice de ses fautes, l'homme doit examiner sévèrement sa conscience — et, pour cela, sa légèreté naturelle qui se laisse trop facilement

---

(1) Si solum immediate Deo confitendum esset, immediate quoque ab eo expectanda esset venia, atque ita animus pœnitentis semper fluctuaret *incertus*, utrum peccatum sibi remissum esset. Cujus *aliquam certitudinem* nunc per visibilem sacerdotem et visibile sacramentum consequitur (ESTIUS, IV, dist. 17, § 5. — Cfr. SALMANT. disp. 4, dub. 1, n. 21).

entraîner aux préoccupations terrestres, a besoin d'être stimulée par le précepte de la confession. L'aveu des fautes fait devant le représentant de Dieu a donc, pour exciter les sentiments de pénitence, pour les conserver et les accroître, la même importance et la même nécessité que le culte extérieur au point de vue du culte intérieur et des sentiments de piété envers Dieu. Il faut entretenir par des pratiques extérieures les sentiments intérieurs. Si le culte extérieur est négligé ou abandonné, le culte intérieur reste faible et languissant. Il en est de même pour la pratique de la pénitence extérieure relativement à la pénitence intérieure. Où il n'y a pas confession, c'en est fait plus ou moins de la pénitence en général. « Pécher et ne point vouloir souffrir, tel est le déplorable caractère de notre temps — et cela vient de ce qu'on a abandonné la confession » ; ainsi s'exprime un protestant (1). C'est bien pire encore, si non seulement on rejette la pratique de la confession sacramentelle, mais si l'on dénature la notion même de la contrition et de la pénitence nécessaires au salut : l'on ferme ainsi au coupable la voie qui le ramènerait à Dieu. Ç'a été l'œuvre de l'hérésie du XVI[e] siècle (Cfr. BELLARM., *de pœnit.*, l. 1, 2).

5. — Bien qu'en cet admirable tribunal de la Pénitence la justice divine abandonne le sceptre à la miséricorde, elle doit pourtant s'affirmer dans une certaine mesure — ainsi le demandent et l'honneur du Tout-Puissant et l'intérêt même du pénitent (2). Les fautes commises après le Baptême sont beaucoup plus graves, et le pardon en est obtenu par une voie plus sévère, c'est-à-dire sous la forme d'un jugement. Ici, donc, le pécheur ne doit pas seulement regretter ses péchés, comme lorsqu'il s'agit de recevoir le Baptême : il doit, en outre, par l'aveu qu'il en fait et par la satisfaction, coopérer à l'œuvre de la réconciliation avec Dieu. La justice pleine de miséricorde du Seigneur se manifeste surtout en exigeant une accusation détaillée des fautes, faite à un homme — au prêtre. « Mon fils,

---

(1) Voir *Kirche oder Protestantismus ?* Mayence, 1883. On trouvera pages 330-335 nombre de témoignages rendus par des protestants contemporains en faveur de la confession.

(2) Licet hoc sacramentum fuerit a Christo Domino in fidelium levamen et commodum institutum, oportuit tamen attendere ad jus divinum læsum et injuriam Deo irrogatam, juxta quam non recte cum pœniteret, qui offensæ compensationi non incumberet et totis viribus non studeret. Unde opus fuit præstituere modum determinatum, quo consuleretur hominum debilitati et simul instaurationi amicitiæ, servata illæsa divina justitia, instituendo sacramentale judicium, in quo unum et alterum coadunantur (SALMANT, disp. 4, dub. 1, n. 24).

rends gloire au Seigneur, confesse et déclare-moi ce que tu as fait, et ne le cache point » (Jos., vii, 19). C'est là précisément ce qui coûte au pécheur, ce qui lui demande la victoire sur lui-même, à cause de la honte attachée à certains péchés. *Ipsa particularis confessio homini facta est pœnosa propter verecundiam pœnitentis* (S. Thom., 3, q. 68, a. 6). Ces fautes, dont la seule pensée fait rougir, volontiers le coupable les cacherait non seulement à ses semblables, mais à lui-même s'il le pouvait. Et cependant Jésus-Christ a prescrit l'aveu de ces fautes, il a fait de l'accomplissement de ce précepte la condition du pardon. *Pœnitere est conteri et humiliari de peccato* (S. Bonav., iv, dist. 14, p. 2, a. 1, q. 2). Le pécheur a mérité cette honte, et, en l'acceptant par une accusation sincère, il offre déjà une certaine expiation, il acquiert un certain droit au pardon. Le fruit de l'humble et douloureux aveu au tribunal sacramentel est la grâce du coupable. — *Ex parte Dei relucet justitia, qua peccatoris superbia confessione scelerum humiliatur et impudentia rubore confessionis confunditur* (Salmant., disp. 8, dub. 1, n. 11). La justice divine veut que le pécheur triomphe de la fausse honte qui pourrait lui fermer la bouche, et qu'il accepte, comme une peine salutaire, la confusion jointe à un aveu sincère — s'il cache une faute, il sera un jour et pour l'éternité couvert de honte. *Est confessio testimonium conscientiæ Deum timentis. Qui enim timet judicium Dei, peccatum non erubescit confiteri. Perfectus timor solvit omnem pudorem ; confessio peccati pudorem habet et* ipsa erubescentia est gravis pœna. *Ideoque jubemur confiteri peccata, ut erubescentiam patiamur pro pœna : nam hoc ipsum pars est divini judicii* (Petr. Lomb., iv, dist. 17, p. 3, c. 5).

L'humiliant aveu des fautes devant le représentant de Dieu est une peine du péché (*quædam punitio peccati* — Petr. Lomb) : à ce titre, la pensée de la confession qu'il faudra nécessairement faire, contribue puissamment à détourner de nouvelles fautes ; c'est un frein aux mauvaises passions, une garantie de l'ordre moral. *Ille ipse rubor, quem inter confitendum patimur, et pars quædam est satisfactionis pro admissis peccatis, et frænum cohibens, ne deinceps talia admittantur* (Bellarm., l. 3, c. 12). — *Vix exprimi potest, quantum peccator avertatur a peccando, tum concepta obligatione manifestandi peccata, tum salutaribus confessoris exhortationibus, tum propositis ab eo mediis, quibus ea facile potest evitare* (Phil. a ss. Trinit., p. 1, tr. 2, a. 3. — Cfr. Estius, iv, dist. 17, § 5.

6. — L'expérience atteste que la confession est une source de consolation, de paix et de tranquillité pour l'âme, délivrée du fardeau de ses péchés et guérie de ses blessures mortelles.

Quamvis confessio onerosa videatur propter pudorem, tamen est sarcina miro modo allevians *propter absolutionem... Valet confessio ad conscientiæ assecurationem, et hoc magnum bonum est* (S. BONAV., IV, dist. 17, p. 2, a. 1, q. 2). Le Seigneur adoucit par là l'amertume et la fatigue du labeur de la pénitence : il donne au pénitent « la joie de son salut » (Ps. L, 10-14) — le sentiment ineffablement doux de la réconciliation avec Dieu et du retour à l'adoption divine. La consolante assurance du salut remplit le cœur du pénitent lorsqu'il entend de la bouche du représentant de Dieu la merveilleuse parole du pardon : « Je t'absous » (*ego te absolvo*) (1). Pour le pécheur rongé par le remords et angoissé par les reproches de sa conscience il n'est rien de plus doux que cette affirmation accompagnée de son effet : « Tes péchés te sont pardonnés — va en paix » (LUC., VII, 50).

7. — Tout péché est pratiquement une exaltation de soi-même, une affirmation d'indépendance (*non serviam* — JER., II, 20), qui est expiée, dans une certaine mesure, par l'humiliation nécessairement jointe à l'aveu des fautes devant le représentant de Dieu (2). A ce tribunal, « l'élévation des hommes est abaissée et la hauteur des grands est humiliée » (Is., II, 17) : tous, sans distinction, doivent comparaître, se soumettre humblement — papes, évêques, prêtres, empereurs et rois, riches et pauvres. Dieu hait l'orgueil et il le punit ; il aime et récompense l'humilité.

8. — C'est un besoin de manifester extérieurement ce qui pèse sur le cœur. L'explication psychologique de ce fait d'expérience est bien simple : elle est dans le soulagement qu'on éprouve à décharger ainsi son pauvre cœur (3). Voilà pourquoi l'angoisse du remords pousse à l'aveu de la faute. Il faut ouvrir la plaie de l'âme, il faut en exprimer le pus, pour que la guérison

---

(1) Singulari divinæ bonitatis beneficio factum id esse agnoscitur, ut absolutione sacerdotis, qui suam potestatem legitime exercet, peccata remissa nobis esse, ob fidem quæ sacramenti virtuti habenda est, absque ulla dubitatione crederemus, quum secus de remissione ipsa vehementer anxios ac sollicitos jugiter nos esse oporteret (COLL. LAC., V, 826).

(2) Est confessio convenienter instituta, ut qui in sua potestate positus a Deo discesserat, sub alio positus cum humilitate et devotione rediret. Ideoque Deus instituit sacerdotem sui vicarium et quasi medicum, cui peccatorum vulnera detegerentur, ut peccator non a se, sed ab alio majoris humilitatis causa satisfactionis medicinam susciperet (LUDOLPH. DE SAXONIA, p. 1, c. 20, n. 9).

(3) Omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum ; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur et sic interior dolor minuitur (S. THOM., 1, 2, q. 38, a. 2).

se fasse. *Peccatum in anima est quasi apostema intrinsecum, et quantumcumque homo peccet aperte, adhuc virus peccati latet in anima, sed « in confessione rumpitur vulnus et sanies peccati ad exteriora trahitur »* (GREGORIUS), *et hinc est, quod omnis confessio dicitur, per quam morbus latens spe veniæ aperitur* (S. BONAV., IV, dist. 17, p. 3, a. 2, q. 2) (1).

L'aveu de la faute est l'expression si naturelle des sentiments de pénitence, il est si bien le fruit et le complément du véritable regret, le gage du pardon, que nous le rencontrons même avant le christianisme (LEVIT., XVI, 21 ; DAN., IX, 1 ; ESDR., IX, 6 ; Ps. XXXI, 5). Toutefois cette confession restait générale, elle se faisait au nom du peuple et devant Dieu seul (2). C'était une faible image de ce que la confession devait être dans le christianisme. *Confessio quamvis aliqualiter esset in lege Moysi, non tamen eodem modo sicut in lege nova nec sicut in lege naturæ. In lege enim naturæ sufficiebat recognitio peccati interior apud Deum, sed in lege Moysi oportebat aliquo signo exteriori peccatum protestari, sicut per oblationem hostiæ pro peccato, ex quo etiam homini innotescere poterat eum peccasse, non autem oportebat, ut speciale peccatum a se commissum manifestaret aut peccati circumstantias, sicut in nova lege oportet* (*Suppl.*, q. 6, a. 2, ad 2). La confession sacramentelle, c'est-à-dire l'aveu complet des péchés devant le prêtre est une institution exclusivement chrétienne, due au divin Fondateur de l'Église. *Confessio, prout est sacramentum, confessio, inquam, vocalis, solius novæ legis fuit nec præcessit in lege veteri nisi in figura, quia illi legi non competebat* (S. BONAV., IV, dist. 1, p. 2, a. 1, q. 2). Les immenses prérogatives de la confession et de la pénitence sacramentelles ne permettent pas seulement de conclure à une institution divine : elles montrent en même temps qu'un sacrement si riche en miséricordes ne pouvait correspondre qu'à la perfection de l'Alliance Nouvelle (3). La confession et le pouvoir des

---

(1) Quid est peccatorum confessio nisi *quædam vulnerum ruptio* ? Quia peccati virus salubriter aperitur in confessione, quod pestifere latebat in mente (S. GREG. M., l. 2, hom. 40, n. 2). — Conscientia tua saniem collegerat, apostema tumuerat... confitere, exeat in confessione et defluat omnis sanies : jam exulta, jam lætare, quod reliquum est, facile sanabitur (S. AUG., *in Ps.* LXVI, n. 7).

(2) Talis confessio non erat sacramentalis, quæ fit homini, qua aliquis se accusat, sed confessio illa fiebat *Deo in generali* de peccatis ipsius multitudinis, non alicujus particularis personæ (S. BONAV., IV, dist. 17, p. 2, a. 1, q. 2)

(3) Multa in sacramentali confessione valent et conferunt ad culpæ, imo et aliquo modo ad pœnæ remissionem : puta humiliatio pœnitentis, qua

clefs — ces deux conditions principales de l'existence de notre sacrement — n'ont eu dans l'Ancien Testament que des figures imparfaites (Cfr. S. BONAV., IV, dist. 19, a. 1. q. 1).

9. — Toutefois, pour recueillir ces merveilleux avantages et ces précieuses bénédictions, il faut que le sacrement soit reçu fréquemment et dignement et qu'il soit administré avec fidélité, avec prudence, avec zèle : en d'autres termes, il faut que le sujet et le ministre du sacrement satisfassent aux obligations imposées. *Sanctum pœnitentiæ sacramentum ad eos, qui post baptismum lapsi sunt, in gratiam Dei restituendos a Christo Domino institutum, eo* diligentius *administrandum est, quo* frequentior *est ejus* usus *et quod* plura *requiruntur ad illud recte digneque tractandum ac suscipiendum* (RIT. ROM., tit. 3, c. 1, n, 1). L'administration de ce sacrement ouvre un vaste champ au zèle apostolique du prêtre qui doit y travailler comme un « bon pasteur » et comme le « bon samaritain ». Celui qui sème avec abondance moissonnera aussi avec abondance (II COR., IX, 6). Si accablant que soit le ministère des confesseurs, il faut l'exercer sans se rebuter, car on recueillera le fruit en son temps (GALAT., VI, 9). Le prêtre s'efforcera de rendre la réception du sacrement aussi fructueuse que possible pour le pénitent. L'Esprit du Seigneur est sur lui, il lui donne l'onction, c'est-à-dire il l'éclaire et le fortifie, pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, c'est-à-dire pour consoler et encourager les affligés et les désespérés ; pour rendre les richesses de l'héritage de Dieu et la liberté de l'adoption des enfants à ceux qui gémissent dans la captivité du démon ; pour revêtir Sion désolée d'un brillant vêtement de fête, c'est-à-dire pour donner à l'âme la parure de la grâce (Is., LXI, 1-3 ; LUC., IV ; 18-20). Le ministère de la confession est bien « la plus importante et la plus difficile » des affaires (S. FRANÇOIS DE SALES) ; mais pour le prêtre il n'est rien de plus méritoire, parce que c'est là surtout qu'il obtient les meilleurs résultats auprès des âmes. *A bene impleto munere confessarii multum pendet fidelium salus : in tribunali namque pœnitentiæ instituitur regimen conscientiarum, et vita spiritualis christianorum plerumque ad eam normam decurrit, quam confessarii in administrando sacramento pœnitentiæ tenent. Exinde*

---

se propter Deum subjicit confessori et ejus paret judicio, pœnam quoque seu satisfactionem ab illo injunctam humiliter suscipit et adimplet, accusatio etiam, qua accusat se ipsum, ac pudor et erubescentia, qua de vitiorum suorum turpitudine, frequentia, enormitate coram Deo et confessore confunditur atque affligitur : oratio item et absolutio confessoris et demum vis clavium (DION. CARTUS., *Elem. theol.*, prop. 36).

satis advertitur, quanta in ministris hujus sacramenti scientia et caritas requiratur (COLLECT. LAC., V, 651).

§ 23. — La rémission ou la confession des péchés véniels.

1. — Entre le péché mortel et le péché véniel il y a une différence intrinsèque et essentielle (1). Aussi, les effets et les conséquences du péché mortel et du péché véniel ne sont pas les mêmes (2). C'est ce qu'il ne faut point perdre de vue quand il s'agit de la rémission des fautes. Les péchés moins graves s'appellent véniels (*venialia*), non pas seulement parce qu'ils peuvent être remis plus facilement que les fautes mortelles, mais encore parce que leur rémission peut se faire par le principe même de la vie de la grâce déjà existant dans l'âme et que cette rémission doit infailliblement avoir lieu (3) en cette vie ou dans l'autre pour que le droit à l'héritage céleste fondé sur la grâce, c'est-à-dire sur l'adoption divine, ne soit point anéanti et laissé sans effet. Le péché véniel n'est pas une aversion de Dieu en tant que fin dernière surnaturelle (4), mais seulement une inclination désordonnée vers un bien créé ; c'est pourquoi il ne détruit point l'état de grâce : il peut coexister avec la grâce, c'est-à-dire avec la sainteté et la justice ; et il ne

---

(1) Quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, sc. Deo, cui unitur per caritatem, tunc est peccatum *mortale* ; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum *veniale* (S. THOM., 1, 2, q. 72, a. 5).

(2) Peccatum *veniale* inde nomen accepit, quod principium veniæ et remissionis, nempe gratiam sanctificantem, a subjecto non excludit. In quo distinguitur a peccato *mortali* : nam licet utrumque inordinationem importet, veniale tamen non avertit a Deo ultimo fine et sic amicitiam cum Deo et gratiam, quæ est vita spiritualis et principium veniæ, secum permittit, mortale vero aversionem a Deo fine ultimo affert et ita gratiæ vitam expellit et mortem animæ inducit (SALMANT., *de justific. impii*, disp. 2, dub. 8, n. 299).

(3) Qui peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium, et ideo dicitur peccare venialiter, quia sc. non ita peccat, ut mereatur interminabilem pœnam (S. THOM., 1, 2, q. 72, a. 5).

(4) Veniale a Deo non avertit, sed *elongat*, a Deo non separat, sed *retardat*. Et si large nomen aversionis acciperetur, ut se extenderet ad elongationem et retardationem, in veniali esset aversio *quædam*. Quia tamen nomen aversionis sonat in contemptum, ideo tenendum est, quod *avertere a Deo* sit *mortalis peccati* proprie (S. BONAV., II, dist. 42, a. 2, q. 1).

mérite qu'un châtiment temporel (1). Le péché mortel, au contraire, contient essentiellement, outre l'inclination désordonnée vers un bien créé, une aversion complète de Dieu comme fin dernière : il détruit donc la vie surnaturelle de l'âme et, avec la perte de cette vie, il entraîne un châtiment éternel (2).

Puis donc que les péchés véniels diffèrent intrinsèquement des péchés mortels et produisent des effets essentiellement divers, ces deux sortes de fautes sont effacées et remises d'une manière différente. Ni les unes ni les autres ne sont effacées par un simple pardon du côté de Dieu ; pour les unes et pour les autres il faut, dans l'âme de l'homme, un changement intrinsèque (3). Or, c'est ici que se trouve la différence la plus importante : pour effacer le péché mortel, il faut qu'une propriété inhérente à l'âme soit communiquée — c'est l'infusion de la grâce et de la charité habituelle — tandis que, pour effacer les péchés véniels, il suffit de certains actes ou exercices de la grâce habituelle. *Unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiæ vel caritati, sed retardat actum ejus, in quantum nimis inhæret homo bono creato, licet non contra Deum. Et ideo ad hoc quod peccatum veniale tollatur, non requiritur quod infundatur aliqua habitualis gratia, sed sufficit* aliquis motus gratiæ *vel* caritatis *ad ejus remissionem* (S. Thom., 3, q. 87, a. 2). Puisque le sang de Jésus-Christ nous lave de nos péchés (*a peccatis nostris* — Apoc., I, 5), et nous purifie de toute faute (I Joann., 1, 7), il faut bien admettre que tout péché souille l'âme devant le Seigneur notre Dieu (Jerem., II, 22). Mais cette souillure morale n'est pas la

---

(1) Veniali, quantum est *de se,* debetur pœna temporalis, quum simul possit stare cum gratia, et propterea *veniale* nominatur, ut in hoc distinguatur a genere peccati mortalis, quia mortale aufert principium vitæ et veniæ, videlicet ipsam gratiam, veniale autem, quantum est de se, non aufert, imo simul cum illo manet (S. Bonav., II, dist. 42, a. 2, q. 2).

(2) Præcipua inter rationes, quāre debetur peccato mortali pœna *æterna,* est, quia dum homo peccat mortaliter, separat se a vita gratiæ et subjicit se perpetuæ impotentiæ exeundi de culpa, quantum est de se. Nemo enim potest a culpa mortali resurgere nisi per creationem et infusionem novæ gratiæ et novæ vitæ, et propterea ratione istius impotentiæ peccato mortali annexa est obligatio ad *æternitatem* pœnæ (S. Bonav., *l. c.*).

(3) Præter intrinsecum actum seu formam necessaria est semper divina remissio ; unde non dicimus, peccata venialia remitti duntaxat per *extrinsecum* Dei favorem, sed dicimus, præter intrinsecam renovationem physicam et positivam requiri etiam extrinsecam remissionem, quæ semper est aliquo modo debita intrinseco actui vel tanquam dispositioni proportionatæ vel tanquam merito aut satisfactioni condignæ respectu culpæ (Mastrius, disp. 5, q. 9, a. 1, n. 247).

même dans le péché mortel et dans le péché véniel — et, dès lors, elle est purifiée ou effacée d'une manière toute différente (1). La grâce sanctifiante est la beauté et la parure de l'âme ; la perte de cette parure causée par le péché mortel, c'est-à-dire la souillure du péché mortel, ne peut donc être effacée que par la restitution de la grâce habituelle. Quant aux fautes vénielles, elles ne peuvent ni éteindre ni diminuer directement « la lumière et l'éclat » de l'âme ornée de la grâce : elles déparent cependant par de petites taches la blancheur de cette âme élevée à l'adoption divine, en tant que ces fautes retardent la grâce dans le plein exercice de son activité, ralentissent le zèle et la ferveur de la charité, inclinent le cœur vers les choses de la terre et l'empêchent ainsi de s'élever librement vers Dieu. Pour que l'âme soit délivrée de ces taches ou de ces rides (Ephes., v, 27), pour qu'elle recouvre la beauté céleste d'une épouse de Jésus-Christ, il faut — mais cela suffit — un acte fervent de charité ou de quelque autre vertu animée par la charité (*fervor caritatis*). *Quamvis gratia secundum* essentiam *stet cum veniali*, *tamen* caritas ad fervorem excitata *consumit culpam*, *sicut fornax ignis modicam aquæ guttam* (S. Bonav., iv, dist. 21, p. 1, a. 1, q. 2). *Etiam remissio peccatorum venialium est effectus gratiæ, per actum sc. quem de novo elicit, non autem per aliquid habituale de novo animæ infusum* (S. Thom., 3, q. 87, a. 2, ad 1).

Bien que les fautes vénielles soient effacées et pardonnées plus aisément que les péchés mortels, il est cependant beaucoup plus difficile d'expliquer précisément le « comment », la manière dont se fait cette rémission. Sur ce point, en effet, les réponses des théologiens sont fort différentes. Il serait inutile d'entrer ici dans ce dédale d'opinions diverses (2) : il nous suf-

---

(1) Sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter, *uno* modo per privationem ejus quod requiritur ad decorem, puta debiti coloris aut debitæ proportionis membrorum, *alio* modo per superinductionem alicujus impedientis decorem, puta luti aut pulveris : ita etiam animæ inducitur macula *uno* modo per privationem decoris gratiæ per peccatum mortale, *alio* modo per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale, et hoc fit per peccatum veniale. Et ideo ad tollendam maculam peccati mortalis requiritur *infusio gratiæ*, sed ad tollendam maculam venialis peccati requiritur *aliquis actus procedens ex gratia*, per quem removeatur inordinata adhæsio ad rem temporalem (S. Thom., 3, q. 87, a. 2, ad 3).

(2) Quamvis longe difficilior sit resurrectio a peccato mortali, quam a veniali, difficilius tamen est explicare, qualiter per pœnitentiam peccata venialia remittantur, siquidem de hoc *quot capita tot sententiæ* (Mastrius disp. 5, q. 9, n. 238). Cfr. v. g : Lugo, disp. 9, sect. 1-4. Suarez, disp. 12, sect. 1-2. Salmant., disp. 7, dub. 6. Viva, p. 8, disp. 2, q. 7. Antoine, c. 7, a. 2. Platelius, n. 573-589. Aversa, q. 4, sect. 1-8. Coninck, disp. 2,

fira de toucher quelques points de doctrine sur lesquels on peut s'appuyer avec certitude ou du moins avec une grande probabilité.

2. — Les fautes vénielles peuvent être expiées non seulement par le sacrement de la Pénitence, mais encore « par un grand nombre d'autres moyens » (*multis aliis remediis expiari possunt* — Trid., sess. 14, cap. 5). La rémission peut se faire ou par la voie extra-sacramentelle (*ex opere* operantis) ou par la voie sacramentelle (*ex opere* operato). — Si l'on compare la rémission des péchés mortels et celle des fautes vénielles, on constate aussitôt une différence essentielle qui est le principe de toutes les autres différences à ce point de vue ; — c'est que, seul, le péché mortel (et non le péché véniel) est remis formellement (*formaliter*) par l'infusion de la grâce habituelle. Il s'ensuit immédiatement que les fautes mortelles ne peuvent être remises que toutes ensemble, tandis que les fautes vénielles peuvent être pardonnées indépendamment les unes des autres. Le péché véniel est compatible avec la grâce sanctifiante et avec l'amitié de Dieu : la rémission ne s'en fait donc pas nécessairement ni, par conséquent, toujours dans la justification du coupable. Le pécheur, en effet, peut être disposé de telle sorte qu'il obtienne le pardon de ses fautes mortelles sans recevoir le pardon de ses fautes vénielles. La contrition des péchés mortels ne renferme la contrition des fautes vénielles que dans le cas où le motif de cette contrition s'étend aux deux classes de péchés (1), par exemple si l'on déplore ses fautes mortelles parce qu'elles déplaisent à Dieu. Mais il n'en serait point de même si l'on regrettait ses fautes mortelles uniquement parce qu'elles entraînent avec elles la perte de la grâce, de l'adoption divine et du droit à l'héritage céleste. Et comme l'on peut — selon la diversité des motifs de contrition — regretter suffisamment ses péchés mortels, sans regretter en même temps les fautes vénielles, ainsi l'on peut regretter telle ou telle faute vénielle sans regretter les autres. Il en résulte que ces fautes peuvent être remises indépendamment les unes des autres. Lorsqu'il y a en même temps des fautes mortelles et des fautes vénielles, aucune faute vénielle ne peut être effacée si les péchés mortels ne sont remis simultanément ou « *natura prius* » par l'infusion de la

---

dub. 14-18. Tanner, disp. 6, q. 4, dub. 1-5. Mezger, tr. 18, disp. 49, a. 1-4. Esparza, l. 10, q. 91-92. Clericatus, decis. 33. Sporer, n. 33-47. Manzoni, p. 2, disp. 2.

(1) Cfr. Aversa, q. 4, sect. 4.

grâce (1) (Cfr. S. Thom., 3, q. 87, a. 4). *Responsio S. Thomæ eaque certissima est, homini habenti aliquod peccatum mortale non posse ullum veniale remitti illo mortali non remisso* (Sylvius, 3, q. 87, a. 4).

3. — Bien que la grâce sanctifiante ne soit point, en elle-même, tellement en opposition avec le péché véniel qu'elle doive (comme pour le péché mortel) l'exclure formellement et positivement ou physiquement, il faut pourtant qu'elle existe dans l'âme pour que les fautes vénielles soient remises ; il faut du moins qu'elle soit donnée conjointement et simultanément avec ce pardon (2). *Licet ad remissionem peccati venialis non requiratur nova infusio habitualis gratiæ, requiritur tamen aliquis gratiæ actus, qui non potest esse in eo, qui subjacet peccato mortali* (S. Thom., 3, q. 87, a. 4, ad 2). La rémission des fautes vénielles est une faveur surnaturelle, un bienfait si grand que nul homme n'en est digne aussi longtemps qu'il veut demeurer dans le péché, c'est-à-dire dans l'inimitié de Dieu : le Seigneur n'accorde cette faveur qu'à ses amis et à ses enfants. La possession (ou l'acquisition) de l'état de grâce est donc la condition indispensable pour la rémission des fautes vénielles. Par conséquent celui qui meurt dans l'inimitié de Dieu, c'est-à-dire en état de péché mortel, est éternellement puni pour ses fautes vénielles qui, en raison de ce qu'elles sont jointes à ses fautes mortelles, ne peuvent plus être effacées. *Peccatum veniale per accidens fit irremissibile peccato mortali conjunctum, in quantum est in subjecto privato gratia, et sic per accidens punitur pœna æterna* (S. Thom., *de malo*, q. 7, a. 10). *Nullum peccatum deleri potest absque gratia, et quandiu durat culpa, debet durare et pœna. Et ideo quum venialis culpa duret cum mortali in infinitum, ratione*

---

(1) Mastrius (disp. 5, q. 9, a. 3) cherche longuement à prouver le contraire. In homine coinquinato peccatis mortalibus ac venialibus, utrum sine sacramento pœnitentiæ per attritionem aut alia bona opera vel per sacramentalia possint dimitti venialia remanentibus mortalibus — famosa est, insignis ac perdifficilis quæstio, quam novissime examinant de Lauraea (disp. 15, a. 9) et Mastrius (disp, 5, q. 9, a. 3), qui licet sint ambo Scotistæ, in ea decidenda magnopere inter se discordant. Negativam opinionem, quæ communis est, tenet de Lauraea ob plurimas rationes, sed præcipue, quia dimissio peccati est actus divinæ amicitiæ. Mastrius tenet affirmativam, quam dicit esse de mente Scoti, et sequuntur Hiqueus, Hiribarnes et alii Scotistæ ob plurima fundamenta (Clericatus, decis. 33, a. 16).

(2) Remissio venialium semper supponit gratiam in subjecto, cui fit, sive gratia tunc primo producatur sive supponatur producta, et sive remissio fiat in sacramento sive extra illud. Ita contra Durandum docent communiter theologi (Salmant., disp. 7, dub. 6, n. 1 28).

conjunctionis *cum illa in infinitum punitur* (S. BONAV., II, dist. 42, a. 2, q. 2).

4. — Puisque les péchés véniels ne détruisent point la grâce et la charité habituelles, ils ne peuvent être effacés par l'infusion ou par un accroissement de cette grâce. Toutefois la grâce habituelle et la charité doivent coopérer à la rémission des fautes légères — en tant que cette grâce et cette charité sont comme la base ou plutôt comme la racine d'où naîtront les actes surnaturels sans lesquels Dieu ne remet aucune dette à l'homme (MATTH., VI, 12), pas même la dette la plus légère. Le péché véniel restreint l'efficacité de la grâce et affaiblit la ferveur de la charité : pour réparer ce défaut, pour remédier à cette diminution, il faut que la grâce et la charité produisent des actes en sens contraire. *Ad remissionem peccatorum venialium non sufficit* habitualis *displicentia*, *quæ habetur per habitum caritatis vel pœnitentiæ virtutis*, *quia sic caritas non compateretur peccatum veniale*, *quod patet esse falsum*. *Unde sequitur*, *quod requiratur quædam* virtualis *displicentia* (S. THOM., 3, q. 87, a. 1).

Pour effacer les fautes vénielles il ne suffit point, du reste, de n'importe quel acte surnaturel : il faut des actes en opposition avec ces fautes, des actes qui renferment formellement ou du moins virtuellement le regret et la rétractation de ces fautes (1). *Ex lege Dei ordinaria non remittuntur venialia sine formali vel virtuali pœnitentia* (PLATELIUS, *de sacr. pœnit.*, n. 573). Un acte de contrition formel n'est donc pas nécessaire ; il suffit de la pénitence virtuelle, c'est-à-dire de quelque acte de vertu en tant que cet acte est en opposition avec la faute vénielle, qu'il renferme un véritable regret et qu'il détache le cœur de toute affection désordonnée à cette faute (2). *Peccatum veniale nunquam remittitur sine aliquali actu pœnitentiæ virtutis*, *explicito sc. vel implicito* (S. THOM., 3, q. 87, a. 2, ad 2). *Sicut*

---

(1) Supposito ergo, quod ad remissionem peccati venialis requiratur *aliqua supernaturalis hominis operatio*, videndum superest, *qualis* operatio desideretur. In quo *plurimum variant* auctores. Et quidem certum est, non quamlibet hominis operationem ad id sufficere, quum plures sint, quæ nullam aut formalem aut virtualem oppositionem habeant cum venialibus prius commissis nec ullam afferant efficacem eorum detestationem (SALMANT., *de justif. impii*, disp. 2, dub. 8, n. 311).

(2) Peccatum veniale est aliqua voluntaria Dei offensa : ergo conveniens erat, ut non remitteretur *absque voluntaria ejus retractatione* saltem *virtuali* ; quandiu enim hæc non habetur, censetur adhuc offensa aliquo modo interpretative voluntaria, adeoque qui eam admisit, indignus venia (PLATELIUS, *de sacr. pœnit.*, n. 573).

peccatum mortale remitti non potest, quamdiu voluntas peccato adhæret, ita etiam nec peccatum veniale, quia manente causa manet effectus (S. Thom., 3, q. 87, a. 1).

5. — Quelles qualités doit avoir la contrition formelle ou virtuelle pour obtenir la rémission des fautes vénielles, avec ou sans la réception des sacrements — c'est là une question à laquelle les théologiens répondent fort diversement. Nous parlons tout d'abord de la contrition suffisante ou nécessaire pour la remise de ces fautes par la voie extra-sacramentelle, ou *ex opere operantis*. Incontestablement, il suffit de produire un acte de charité ou de contrition parfaite, mais à la condition que ces actes de vertu soient dirigés contre les fautes vénielles, c'est-à-dire créent dans l'âme et dans la volonté une disposition incompatible avec l'attache aux fautes vénielles. *Ad remissionem venialium in justo sufficit actus caritatis vel contritionis perfectæ venialibus illis* oppositæ (Antoine, *de sacr. pœnit.*, c. 7, a. 2, §. 4). Cet acte de charité et de contrition peut, parfois, être assez fervent pour exclure toute inclination légèrement coupable et pour remettre d'un seul coup toutes les fautes vénielles (1). *Forma expellens mortalia, nempe gratia sanctificans, habet cum illis insuperabilem oppositionem : quocirca ubi adest, cuncta expellit. Forma vero excludens venialia est actus vel amoris vel contritionis, non tantam habens cum venialibus oppositionem, sed potius secundum solam suam speciem consideratus potest cum illis cohærere : quare ut ea excludat, debet ad ipsa cum quadam formali aut saltem virtuali detestatione referri. Quum autem ista per detestationem extensio admittat inæqualitatem penes magis aut minus, tam intensive quam extensive, inde provenit inæqualitas in eorum remissione, sive quod quædam remittantur et non omnia. Quamvis non negemus contingere posse, quod talis actus sit ita fervens et ad omnia extensus, ut* omnia simul *excludat* (Salmant., disp. 7, dub. 6, n. 129).

---

(1) Triplex est amor Dei super omnia seu appretiative summus. *Primus* est quo Deus diligitur super omnia ipsi graviter displicentia seu plus quam omnia omnino bona, sic ut posito quod non possint obtineri sine gravi ejus offensa, malit amans iis privari, quam contra Dei voluntatem seu legem graviter obligantem illis frui. — *Secundus* quo Deus diligitur super omnia etiam solum leviter ipsi displicentia. — *Tertius* est quo diligitur super omnia ipsi minus grata, ut hujus amoris homo semper eligit id, quod judicat esse Deo gratius, illudque præfert cuivis alteri bono etiam licito, quantumvis sibi commodo, delectabili et honorifico. — Primus excludit affectum ad peccatum mortale, secundus *etiam ad veniale*, tertius omnem imperfectionem deliberatam et voluntariam (Platelius, *de caritate*, n. 378).

Les théologiens sont à peu près unanimes à admettre que le juste peut aussi obtenir la rémission de ses fautes vénielles par un acte formel ou virtuel d'attrition. Quelques-uns vont même jusqu'à enseigner que toute contrition imparfaite suffit pour cela (Cfr. SUAREZ, disp. 11, sect. 3). Il s'ensuivrait que les fautes vénielles du juste sont déjà et toujours effacées par les actes qui préparent à la confession et que, par conséquent, elles ne pourraient jamais être remises par l'absolution sacramentelle. Pour échapper à cette difficulté, d'autres font certaines restrictions et enseignent que, seuls, les actes d'attrition qui atteignent un degré supérieur ou plus parfait, ont la vertu d'effacer les fautes légères. Tels sont les actes d'attrition inspirés par les motifs les plus nobles (1), ou renfermant une volonté résolue à se détourner de tout mal (Cfr. ANTOINE, *de sacr. pœnit.*, c. 7, a. 2, § 4. — LUGO, disp. 9, sect. 2, n. 28-33).

6. — Les actes formels ou virtuels de contrition produits par le juste sont une sorte de compensation ou d'expiation pour les fautes vénielles, mais ils n'en méritent pas le pardon au sens rigoureux du mot (*de condigno*) : ils le méritent au sens large (*de congruo*) (2). Sans doute, ces actes de pénitence sont aptes, de leur nature, à compenser en quelque sorte le ralentissement de ferveur et de vigueur causé dans la vie de la grâce par le péché véniel : mais ils ne suffisent pas, par cela même, pour effacer ce péché : il faut encore que Dieu n'impute plus la faute. *Peccatum remitti nihil est aliud est quam peccatum non imputari. Unde in Ps.* XXXI, 1-2, *quum præmisisset : « Beati quorum remissæ sunt iniquitates », quasi exponens subdit : « Beatus vir cui non imputavit peccatum Dominus »* (S. THOM., *de malo*, q. 7, a. 11). Cette « condonation », Dieu l'accorde au juste qui a suffisamment réparé sa faute par une détestation formelle ou implicite. Et la simple condonation d'une offense qui subsiste moralement suffit ici, tandis que le péché mortel ne peut être remis que par l'infusion de la grâce sanctifiante. Le péché véniel

---

(1) Dantur motiva attritionis sufficientia ad remissionem venialium extra sacramentum, qualia v. g. sunt, quod sint contra obedientiam et reverentiam Deo debitam etiam in minimis, quod retardent possessionem Dei, quod imminuant ejus cultum, et similia motiva perfectioris attritionis. — Non videtur tamen ad id sufficere attritio concepta ex propria turpitudine cujusque venialis aut solo metu pœnarum purgatorii ob venialia incurrendarum (PLATELIUS, *de sacr. pœnit.*, n. 577-578).

(2) Contritio solum est dispositio de congruo, sive consideretur per modum satisfactionis sive per modum meriti, atque ideo requiritur *condonatio* Dei etiam posita contritione, ut tollatur macula venialis (LUGO, disp. 9, sect. 2, n. 18). — En sens contraire, Cfr. VIVA, p. 8. disp. 2, q. 7.

ne détruit point la beauté de l'âme ni la parure des vertus; il la trouble, comme le souffle, le contact de la main ou la poussière ternissent l'éclat d'une glace. Cette tache est suffisamment effacée par un acte énergique de la vie de la grâce, acte qui délivre le cœur de ses attaches désordonnées pour le diriger parfaitement à Dieu (Cfr. SYLVIUS, 3, q. 87; a. 2, quær. 2).

7. — Parmi les moyens d'effacer les fautes vénielles, un des plus excellents est l'usage des sacramentaux. Ce mot s'emploie maintenant pour désigner des choses très diverses. Si on le prend au sens large, on entend par sacramentaux des objets bénits par l'Église, des bénédictions, des prières et des dévotions recommandées par l'Église. Ici, nous parlons surtout des choses saintes dont l'usage religieux sert, d'après la volonté et la disposition de l'Église, à effacer les fautes vénielles. Telles sont spécialement l'eau et les cendres bénites. Celui qui, dans des sentiments de foi et de piété, fait usage de choses ainsi bénites, reçoit de Dieu des grâces particulières pour regretter ses fautes vénielles — et ces grâces lui sont données en raison de l'intercession ou des bénédictions de l'Église. Toutes les fois que, dans ses rites, l'Église demande formellement ou implicitement pour les fidèles le pardon des fautes vénielles, cet effet peut et doit être obtenu du moins médiatement, en tant que ces sacramentaux, par leur vertu objective, « impètrent » les sentiments de charité, de contrition, ou de crainte de Dieu requis pour cette fin. *In talibus ut plurimum est* humiliatio *et* devotio, *quæ est actus gratia informatus, repugnans ipsi veniali peccato, quod fervorem caritatis et devotionem, quantum est ex se, diminuit* (S. BONAV., IV, dist. 21, p. 1, a. 1, q. 2). Puisque ces sacramentaux n'agissent que par impétration, puisqu'ils ne coopèrent directement qu'à produire l'*opus operantis*, c'est-à-dire des dispositions de pénitence, qui ont pour résultat immédiat la rémission des fautes vénielles, leur efficacité ne peut être considérée comme une efficacité *ex opere operato* (1). La vertu d'effacer les péchés *ex opere operato* est le privilège exclusif des sacrements institués par Jésus-Christ (2). Les sacrements sont, d'une manière

---

(1) Cfr. CLERICATUS, *de sacr. in genere*, decis. 20, n. 5-8. La controverse entre théologiens roule plutôt sur les mots que sur la chose elle-même; sur le fond tous sont d'accord.

(2) Sacramentalia non causant remissionem venialium ex opere *operato*, tum quia hic effectus non immediate causatur ab ipsis, sed *mediante actu pœnitentiæ*, quem in nobis excitant, tum quia hic effectus non est omnino infallibilis, quia non est fundatus in aliqua speciali promissione Dei, sed in communi lege et efficacia orationum ecclesiæ, quæ non semper habent effectum : adhuc tamen plus valent, quam alii actus per se sumpti, quia

tout autre et essentiellement bien plus parfaite que les sacramentaux, les canaux par lesquels l'Église verse sur les âmes les grâces surabondantes du Rédempteur.

8. — Dans l'économie actuelle du salut, Dieu ne pardonne aucune faute vénielle sans que le coupable regrette cette faute de quelque manière — par des actes de pénitence soit formels soit virtuels — et sans qu'il la répare. C'est une loi sans exception, qu'il s'agisse du pardon de ces fautes hors des sacrements ou par les sacrements. Il n'y a qu'une seule différence : la contrition nécessaire doit être plus parfaite si le pardon des fautes vénielles doit être obtenu sans la réception des sacrements, c'est-à-dire *ex opere operantis*. Comme pour la rémission des péchés mortels, la vertu et l'efficacité objective du sacrement supplée ce qui manque aux dispositions subjectives du pénitent pour produire ce pardon par la voie extra-sacramentelle (1). Ce n'est que dans cette hypothèse qu'on peut soutenir et expliquer suffisamment que certains sacrements du moins, le Baptême, par exemple, la Pénitence, l'Extrême-Onction, effacent le péché véniel au sens rigoureux de l'expression *ex opere operato*, c'est-à-dire immédiatement et infailliblement. Quelques théologiens estiment que les sacrements et même la Pénitence n'effacent les fautes vénielles que médiatement, comme le fait l'usage des sacramentaux. Ils enseignent, en effet, que si les sacrements contribuent à la rémission des fautes vénielles, c'est parce qu'ils apportent infailliblement à celui qui les reçoit des grâces actuelles en vue de produire les actes surnaturels de vertu qui, par leur nature même, sont la cause formelle de la rémission des fautes vénielles (2). Cette opinion est en contradiction avec

---

hæc sacramentalia operantur per modum impetrationis propter fidem et orationes ecclesiæ, quæ valde juvant ad hunc effectum obtinendum a pœnitentibus ; illud ergo speciale, quod habent sacramentalia supra ceteros actus bonos per se sumptos, conducens ad venialium remissionem, est *impetratio* ex orationibus et sanctitate ecclesiæ derivata et modus causandi *per modum impetrationis*, non autem ex opere *operato* (Mastrius, disp. 5, q, 9, a. 2, n. 256).

(1) Non est semper exigenda pœnitentia talis, quæ se sola sufficeret, etiam sine alio externo medio, ad remissionem venialium : sed dantur quædam externa remedia, quæ simul cum aliqua pœnitentia valeant ad remissionem culpæ venialis, quia negandum non est, quædam sacramenta valere ad primam remissionem venialium, cum aliqua videlicet dispositione suscipientis, quæ alioqui se sola non sufficeret. Si enim mortalia remitti possunt hoc modo, æquum est idem putare de venialibus. Et præsertim hanc vim dici debet habere sacramentum pœnitentiæ (Aversa, q. 4, sect. 7. — Cfr. Esparza, l. 10, q. 91).

(2) Venialia non privant hominem gratia aut alio dono habituali, sed solo

le sentiment général et avec l'expérience des fidèles (1). Si les sacrements ne faisaient que produire l'*opus operantis* qui efface ces fautes ; si, dès lors, ils ne les effaçaient que par le moyen des actes de pénitence accomplis par celui qui reçoit le sacrement, ils ressembleraient sous ce rapport au sacrifice eucharistique et ne l'emporteraient guère sur les sacramentaux, qui, en raison de la bénédiction et de l'intercession de l'Église, obtiennent aux fidèles des grâces actuelles pour regretter leurs fautes vénielles.

Les péchés véniels peuvent être effacés par chacun des sept sacrements. S. THOMAS (3, q. 87, a. 3) *generaliter docet, omnibus sacramentis inesse vim tollendi venialia, quam sententiam amplectuntur fere communiter alii theologi* (LUGO, disp. 9, sect. 3, n. 48). Pour participer à cet effet et recueillir ce fruit, celui qui se confesse doit exciter en lui le regret formel, tandis que, dans les autres sacrements, l'attrition non seulement formelle, mais encore virtuelle, constitue une disposition suffisante. *Ut venialia remittantur per sacramentum, non sufficit sola non complacentia de ipsis neque secundo requiritur semper* formalis *attritio, sed extra sacramentum pœnitentiæ sufficit etiam* virtualis. *Unde illa tantum venialia peccata delentur ex opere* operato, *supra quæ cadit attritio virtualis* (MEZGER, tr. 18, disp. 40, a. 3. — Cfr. surtout LUGO, disp, 9, sect. 3 ; MASTRIUS, disp. 5, q. 9, a. 2; VASQUEZ, 3, q. 88, a. 3, dub. 2).

9. — L'obligation de recevoir le sacrement de la Pénitence ne s'impose qu'à ceux-là seulement qui sont en état de péché mortel ou qui ont commis des fautes mortelles. Seul, le péché mor-

---

fervore caritatis ad exercitium pertinente: qua de causa pro formali eorum exclusione non sufficit gratia vel ejus augmentum vel aliud habituale donum, sed determinate requiritur *fervor caritatis* in contritione aut amore explicatus. Hunc autem nequeunt sacramenta efficere, quum sit actus vitalis et liber a voluntate immediate eliciendus. Quare licet sacramentum pœnitentiæ et alia efficiant remissionem peccatorum venialium, *non tamen immediate et in se*, sed solum *mediate et in causa*, quatenus efficiunt gratiam et auxilia, quibus utens, quum vult, elicit actus, in quibus caritatis fervor splendet et quo immediate et formaliter expelluntur venialia. Si vero hic fervor ad influxum et immediatum sacramentorum effectum non succedat, id per accidens ex libertate voluntatis contingit non utentis gratia accepta nec se porrigentis ad ultimum effectum, quem in remissione venialium posset habere (SALMANT., disp. 7, dub. 6, n. 127).

(1) Hoc videtur contra experientiam : non enim semper sentimus in usu sacramentorum ejusmodi bonos motus in nobis excitari : tum quia hoc magis decet dignitatem sacramentorum et convenientius est, ut sacramenta tam in remittendis venialibus quam mortalibus eumdem operationis modum servent : imo a potiori, cur non *immediate* remittant *venialia*, si immedietate remittunt mortalia ? (TANNER, disp. 6, q. 4, dub. 4, n. 52).

tel constitue un lien qui ne peut être délié que par le ciel et, par conséquent, par le pouvoir des clefs, en vertu de l'institution faite par Jésus-Christ. Les fautes vénielles, qui retardent seulement l'entrée dans le royaume des cieux, peuvent « être passées sous silence » dans la confession (*taceri possunt* — TRID., sess. 14, cap. 5). D'autre part, l'enseignement et la pratique de l'Église attestent clairement qu'il est non seulement permis, mais encore salutaire de confesser les fautes vénielles. *Venialia recte et utiliter in confessione dicuntur* (TRID., sess. 14, cap. 5). Sans être matière nécessaire, ces fautes sont donc matière suffisante pour l'exercice du pouvoir des clefs, qu'elles se trouvent jointes à des péchés mortels ou qu'elles soient seules dans une âme déjà en état de grâce. Si le fidèle veut obtenir par ce moyen la rémission de ses fautes légères, il doit en avoir le regret véritable et proprement dit (1), et les soumettre au pouvoir des clefs ; car le regret formel et l'accusation douloureuse des fautes sont et restent, ici également, parties essentielles du sacrement de la Pénitence, alors même qu'il ne s'agit que du pardon des fautes vénielles. Toutefois, puisque les péchés véniels sont « matière libre » et que l'obligation de la confession ne s'étend point à eux, il n'est pas nécessaire que la contrition soit universelle ni que l'aveu comprenne entièrement et en détail toutes les fautes commises, relativement à leur espèce et à leur nombre : il suffit, pour l'efficacité du sacrement, de regretter et de confesser quelques fautes vénielles. Par contre, le sacrement serait nul et, par conséquent, il y aurait faute grave à ne confesser que des péchés véniels sans regretter véritablement au moins une de ces fautes (2). Or, comme l'attachement à cette sorte de fautes est souvent fort tenace et que les motifs de contrition sont, ici, moins puissants d'ordinaire sur la volonté, il faut exhorter le pénitent à apporter toujours à la réception du sacrement les dispositions d'un véritable repentir et un cœur pénétré de regret. *Amor rei temporalis et affectiones istæ inordinatæ*

---

(1) Sicut in confessione mortalium ad sacramenti valorem requiritur aliquis dolor et ad sacramenti fructum requiritur dolor efficax et absolutus, sic etiam in confessione venialium dicendum est. Quod quantum ad sacramenti fructum est certa et communis theologorum sententia : fieri enim non valet, quod venialia remittantur, nisi expulso ad illa affectu, nec hic excludi potest nisi per dolorem efficacem et absolutam eorum retractationem : ubi namque hæc non interveniunt, perseverat inordinatus affectus (SALMANT., disp. 7, dub. 6, n. 130).

(2) Irritatio sacramenti est materia gravissima et gravissime prohibita : ergo qui sua culpa facit, quod sacramentum sit irritum, nequit non peccare mortaliter (SALMANT., disp. 7, dub. 6, n. 33).

frequenter multum nobis adhærent (S. Bonav., iv, dist. 16, p. 2, dub. 3). Pour assurer la validité du sacrement et l'efficacité de la grâce, il est toujours utile et parfois nécessaire d'accuser de nouveau quelque faute grave de la vie passée, faute dont on a plus facilement la contrition (1).

Ce que nous avons dit du regret des fautes vénielles, s'applique également au bon propos de les éviter. Le pénitent doit, chaque fois, se proposer fermement de ne plus commettre du moins les fautes vénielles qu'il regrette et qu'il soumet au pouvoir des clefs, ou d'éviter en général, selon ses forces, les fautes vénielles et d'en diminuer ainsi le nombre peu à peu. *Pœnitentia de peccatis mortalibus requirit, quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus, sed ad pœnitentiam peccatorum venialium requiritur, quod homo proponat abstinere a* singulis, *non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas hujus vitæ non patitur ; debet tamen habere propositum se præparandi ad peccata venialia* minuenda, *alioquin esset ei periculum deficiendi, quum desereret appetitum proficiendi seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quæ sunt peccata venialia* (S. Thom., 3, q. 87, a. 1, ad 1). Mais comme, d'ailleurs, la fuite des péchés véniels — de ceux-là surtout que l'on commet par précipitation ou par inattention — est chose très difficile à l'humaine fragilité, la rechute même fréquente dans ces fautes doit, beaucoup moins encore que dans le cas des fautes mortelles, être regardée comme un signe que le pénitent n'a pas eu le ferme propos nécessaire. Au point de vue de l'absolution il faut tenir compte de cette remarque (2).

---

(1) Satis commune est inter personas timoratæ conscientiæ, ubi de solis peccatis venialibus præsentis vitæ se accusant, addere aliquod grave ex jam alias confessis, per quod satis aperte significant se non omnino securos de dolore venialium et non esse materiam absolutionis illa, de quibus non dolent (Salmant., disp. 7, dub. 6, n. 140).

(2) Licet in confessione tam mortalium quam venialium requiratur verum propositum vitandi illa, quæ in confessione exponimus et pro materia absolutioni submittimus, nihilominus non requiritur, quod propositum vitandi venialia sit ita firmum sicut propositum vitandi mortalia, idemque debet dici de proposito vitandi occasiones in istorum et illorum materia. Nam quum peccatum mortale sit majus incomparabiliter animæ malum, magis deterrens et non ita frequenter materiam deficiendi et tentandi offerens, ex hoc ipso facilius nobis est concipere firmius propositum illud non committendi. Peccatum autem veniale levius longe malum est, minorem sui horrorem inducens illudque admittendi plurimæ sunt occasiones. Unde cum majori difficultate proponimus illud præcavere. Et ob hanc inter illa diversitatem conniventibus communiter doctoribus possunt confessarii facilius absolvere pœnitentem frequenter relapsum in eadem venialia, quæ confitetur, quam si in mortalia cum minori frequentia rela-

Bien qu'on ne soit point obligé de confesser les fautes vénielles, il est très opportun de le faire en raison des nombreux avantages qui en découlent. On reconnaîtra sans peine combien est salutaire la pratique de cette confession dite « de dévotion », si l'on admet que les fautes légères, non seulement quand elles se trouvent jointes à des péchés mortels, mais encore en elles-mêmes, c'est-à-dire dans une âme en possession de la grâce, peuvent véritablement être effacées *ex opere operato* par l'absolution sacramentelle. Cette opinion suppose que toute attrition surnaturelle nécessaire pour recevoir dignement le sacrement ne suffit point par elle-même, c'est-à-dire sans le sacrement, pour la rémission des fautes vénielles, sans quoi ces fautes seraient toujours remises même avant l'absolution, ce qui, évidemment, est en contradiction avec le sens commun des fidèles. Raison de plus en faveur de la doctrine d'après laquelle les actes d'attrition inspirés par des motifs de vertus plus nobles produisent seuls, par eux-mêmes, c'est-à-dire par la voie extra-sacramentelle, la rémission des fautes légères.

10. — Le péché véniel n'enlève point à l'âme le droit à l'héritage céleste : il faut donc qu'il soit pardonné — en ce monde ou dans l'autre — aux justes qui sont les enfants de Dieu et les cohéritiers de Jésus-Christ (MATTH., XII, 32). *Veniale vitam æternam non aufert, sed retardat, quia a Deo non separat, sed elongat, nec obligat ad pœnam æternaliter crucientem, quantum est de se, sed temporaliter affligentem* (S. BONAV., II, dist. 42, a. 2, q. 2). Quand et comment les péchés véniels sont-ils remis aux justes après la mort — c'est là une question longuement discutée et diversement résolue par les théologiens (1). La plupart se rangent à bon droit à l'opinion de S. Thomas : *Oportet dicere quod venialia remittuntur justis post hanc vitam etiam quantum ad culpam eo modo, quo remittuntur in hac vita, sc. per actum caritatis in Deum repugnantem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpæ, non tamen meretur absolutionem vel diminutionem pœnæ sicut*

---

beretur, quia prudenter judicare possunt, reincidentiam in venialia non oriri ex defectu veri propositi, quem pœnitens habeat dum illa confitetur, sed procedere ex multitudine occasionum illa patrandi et ex minori horrore, quem ob minorem gravitatem, quum occurrunt illæ occasiones, inducunt (SALMANT., disp. 7, dub. 6, n. 143).

(1) Quod si petimus, quomodo dimittantur venialia in alia vita, talis quæstio est adeo difficilis, ut in ejus resolutione de Lauræa (disp. 15, a. 13, n. 475) referat octo diversas theologorum opiniones (CLERICATUS, decis. 33, n. 18).

in hac vita (*De malo*, q. 7, a. 11). Dès que l'âme a quitté le corps, elle reconnaît à la lumière de la grâce et elle déteste très parfaitement, avec le secours de la grâce, toutes les souillures du péché. Mais puisque, avec la mort, « la nuit vient dans laquelle personne ne peut agir » (JOANN., IX, 4), Dieu, en raison des actes de charité et de contrition produits par l'âme, lui remet la coulpe mais non la peine. La peine doit être entièrement expiée dans le purgatoire ou par le purgatoire (MATTH., V, 26) (1).

TROISIÈME ARTICLE

La satisfaction.

§ 24. — Remarques préliminaires.

1. — Satisfaction (*satisfactio*) et restitution (*restitutio*), dans le langage théologique (2), désignent également l'extinction

(1) Modus dicendi valde communis et plausibilis tam apud veteres quam recentiores est, quod peccatum veniale quoad culpam remittitur decedenti in caritate post hanc vitam per aliquem actum bonum conversionis animæ ad Deum et detestationis venialium, ita quod anima in primo instanti separationis ejus a corpore potest habere ferventem actum dilectionis Dei et contritionem etiam perfectam omnium præcedentium culparum, quia in eo instanti optime cognoscit statum suum et est expedita ad operandum et ex parte Dei habet auxilium efficacissimum, atque ille actus sufficit, ut statim tollantur illa omnia peccata, quoad culpam : ita Durandus, Bassolius, Paludanus, Richardus, Almainus, quos sequitur tota modernorum caterva — Henriquez, Suarez, Vasquez, Amicus, Coninck, Lugo, Becanus, Aversa, Caspensis et alii passim, quorum aliqui dicunt, venialia deleri posse post mortem per actus contritionis et caritatis factos in alia vita, sc. in purgatorio aliquo tempore post separationem animæ a corpore, quia ex natura rei necesse non est, ut in primo separationis instanti anima eliciat sufficientem actum pœnitentiæ pro suis venialibus (MASTRIUS, disp. 5, q. 9, a. 4, n. 261).

(2) *Satisfacere* — faire assez pour réparer une injustice commise, pour contenter l'offensé et l'apaiser. Satisfactio est redditio voluntaria æquivalentis alias indebiti. Primum, sc. *redditio*, patet, quia non est absoluta *datio* ; nam hoc quod est *satis* dicit commensurationem ad aliquid præcedens correspondentem. Quod dicitur *voluntaria*, patet, quia, si esset involuntaria, non esset *satisfactio*, sed *satispassio*. Quod etiam sit *æquivalentis*, patet, quia hoc importat illa particula *satis*. Quartum, sc. *alias indebiti*, patet, quia si esset alias debitum, non satisfaceret pro isto; nam non esset correspondens isti secundum justitiam, sed alii (SCOTUS, IV, dist. 15, q. 1, n. 3).

d'une dette ; il y a toutefois cette différence, que la satisfaction suppose une compensation offerte à l'honneur de Dieu offensé, et que la restitution implique la réparation effective du tort causé au prochain. L'une et l'autre expient l'injustice commise et contentent celui qui en a souffert.

La satisfaction pour le péché est un acte libre et volontaire ayant assez de prix pour compenser, réparer l'injure faite à Dieu par le pécheur. *Satisfactio est injuriæ illatæ recompensatio secundum justitiæ æqualitatem* (S. Thom,, iv, dist. 15, q. 1, a. 1, sol. 3). Celui qui pèche commet une injustice envers Dieu puisqu'il lui refuse l'hommage et la soumission qu'il lui doit. Afin de compenser cette injustice et cette offense, il faut donc faire ou offrir une chose qui glorifie Dieu et qui lui soit agréable autant au moins que le péché lui a causé de déshonneur et de déplaisir. D'ailleurs, la satisfaction ne va pas seulement à réparer l'injure faite à Dieu par le péché : elle produit surtout la réconciliation entre Dieu offensé et l'homme coupable — elle rend à l'homme la faveur, l'amour et l'amitié de Dieu (Cfr. S. Thom., iv, dist. 15, q. 1, a. 1, sol. 2 ad 1).

2. — Par les travaux, les fatigues et les amertumes de son pèlerinage ici-bas, de la Crèche au Calvaire, et surtout par le douloureux sacrifice de son sang et de sa vie, notre divin Sauveur n'a pas seulement pleinement satisfait pour tous les péchés et pour toutes les peines dues aux péchés du monde entier (I Joann.. ii, 2): il a satisfait dans une mesure surabondante. La plénitude, la richesse inépuisable de la satisfaction offerte par Jésus-Christ ne rend point superflue une satisfaction venant de l'homme coupable: elle la rend possible et efficace. Nos satisfactions reposent sur les mérites de la Rédemption accomplie par le Sauveur et elles lui empruntent leur vertu : ce n'est qu'en Jésus-Christ, c'est-à-dire avec sa grâce et en tant que membres vivants du corps mystique de Jésus-Christ, que nous pouvons satisfaire ; c'est par Jésus-Christ que nos satisfactions sont offertes à Dieu le Père (*offeruntur*) et acceptées par lui (*acceptantur* — Cfr. Trid., sess. 14, cap. 8). Jamais, donc, aucun catholique ne s'est imaginé que les œuvres satisfactoires diminuent

---

(1) Sine gratia gratum faciente et caritate impossibile est aliquem Deo placere et opera ejus acceptari: ideo nec satisfacere est possibile. Potest tamen homo. antequam habeat caritatem, præparare se ad habendam caritatem et ad faciendam satisfactionem. Et sic intelligitur consilium Domini (Luc., xi, 41) et Danielis (iv, 24), ut se præparent per eleemosynam ad gratiam, qua accepta multiplicando eleemosynas satisfacerent (S. Bonav., iv, dist. 15, p. 1, q. 3).

en rien la vertu du mérite et de la satisfaction du Sauveur (*obscurari vel aliqua ex parte imminui* — Trid., *l. c.*). Puisque les œuvres de pénitence faites par le chrétien sont le fruit de la satisfaction surabondante de Jésus-Christ, elles servent évidemment à la glorifier et à proclamer son excellence merveilleuse (1). Si la dignité et l'efficacité du mérite de la Rédemption se révèlent, c'est précisément parce que ce mérite permet aux fidèles de « faire de dignes fruits de pénitence » (Luc., III, 8).

3. — Si l'on prend le mot satisfaction en ce sens large d'expiation et de réparation pour l'injure faite à Dieu par le péché, et en vue d'obtenir le pardon (2), la satisfaction comprend les trois actes de pénitence requis du pécheur pour la rémission entière du péché, c'est-à-dire pour la remise de la coulpe et de la peine (Trid., sess. 14, cap. 3). *Sacramenti pœnitentiæ partes integrales sunt* contritio *in animo*, confessio *in verbo et* satisfactio *in facto. Ex quibus tunc pœnitentia integratur, quum peccator omnem mortalem culpam perpetratam et facto deserit et verbo accusat et animo detestatur, proponens nunquam iterare peccatum* (S. Bonav., *Brevil.*, VI, 10). La pénitence saisit l'homme tout entier : elle demande des actes intérieurs et des actes extérieurs. Ce n'est pas seulement la pénitence accomplie par des œuvres qui a la vertu d'expier et de satisfaire : c'est aussi la pénitence du cœur en tant qu'elle renferme la douleur d'avoir péché ; c'est encore la pénitence de la confession orale, en tant qu'elle est jointe à la confusion et à l'humiliation. Mais tout ce que le pénitent fait ou peut faire avec le secours de la grâce, ne constituera jamais une satisfaction entière ou une pleine compensa-

---

(1) Christus plenissime quidem satisfecit pro omni culpa et pœna quoad sufficientiam, non autem quoad efficientiam, non enim omnes a culpis et pœnis liberantur, sed illi demum, quibus pretium ab eo oblatum applicatur eo modo, quo ipse instituit. Unde sicut non applicatur impœnitentibus ad remissionem culpæ aut pœnæ, ita non statim *integre* applicatur pœnitentibus ad solutionem totius pœnæ, sed tunc demum, quando fuerit eis applicatum et per sacramenti collationem et per opera satisfactionis. Neque vero nostra satisfactio adminiculum præbet satisfactioni Christi, sed illi conjungitur ut ab ea dependens et ex illa vim satisfaciendi habens. Tantum ergo abest quod obscuretur per nostras, ut potius *illustretur*, dum ostenditur non solum ipsam habere vim satisfactivam, sed etiam tribuere nostris operibus, ut suo gradu satisfactoria esse possint (Sylvius, *Suppl.*, q. 13, a. 1).

(2) Satisfactio est studium placandi Deum offensum per voluntariam sui castigationem seu ipsa voluntaria sui punitio ad compensationem quamdam injuriæ Deo per peccatum illatæ. Quæ descriptio petita est ab objecto ejus circa quod versatur et a fine. Objectum enim est Deus per peccatum offensus, finis autem placatio iræ divinæ seu plena reconciliatio cum Deo (Estius, IV, dist. 15, §. 9).

tion pour la coulpe et pour la peine éternelle d'une faute mortelle. Cette coulpe et cette peine étant en quelque sorte infinies, nulle créature ne saurait offrir une satisfaction équivalente. *Pro nullo peccato, in quo fit aversio a Deo, potest satisfacere aliquis purus homo satisfactione* plenaria *propter hoc, quod offensa et injuria illa superexcedit puram creaturam* (S. Bonav., III, dist. 20, q. 4). Pour la réconciliation avec Dieu et pour l'obtention de la grâce justifiante, il suffit donc d'une satisfaction imparfaite, qui reçoit des souffrances et des mérites de Jésus-Christ ce qui lui manque à elle-même (*suppletionem — complementum*). Dieu se contente de demander à l'homme une disposition correspondante, une pénitence proportionnée, pour le tirer de l'état du péché mortel et lui rendre la vie de la grâce.

Bornons-nous à ces quelques remarques sur le mérite des œuvres satisfactoires au point de vue de la compensation à offrir pour la coulpe du péché et pour la peine éternelle : il s'agit ici exclusivement de la troisième partie constitutive du sacrement de la Pénitence, de la satisfaction au sens strict du mot, de la satisfaction dont le but est de payer la dette des peines temporelles qui restent à expier alors même que la coulpe et la peine éternelle ont été remises.

4. — L'hérésie du XVI[e] siècle avait en horreur non seulement les œuvres satisfactoires, mais le mot même de « satisfaction ». *Adversarii vix etiam nomen ipsum* satisfactionis *ferunt* (Bellarm., l. 4, c. 7). Sous couvert de piété, les novateurs rejetèrent l'efficacité et la pratique de la satisfaction. Se mettant en contradiction avec la parole de Dieu, ils soutenaient faussement que la doctrine catholique rabaisse le mérite de l'expiation offerte par Jésus-Christ et qu'elle fait du sacrement de la Pénitence un tribunal de colère et de châtiment (*forum iræ et pœnarum* — Trid., sess. XIV, cap. 8). Il faut que l'homme apporte sa coopération afin que les mérites acquis par Jésus-Christ sur la croix, arrivent jusqu'à lui et deviennent sa propriété. Il en va ainsi même pour la justification par le Baptême. Bien plus encore le chrétien doit-il coopérer, et d'une tout autre manière, pour obtenir de nouveau la grâce de la justification, lorsque, après le Baptême, il a eu le malheur de la perdre par une faute grave. Sans doute, alors même, c'est uniquement par les mérites du Sauveur qu'il peut être justifié ; mais sa pénitence doit, ici, avoir d'autres qualités que dans le Baptême ou avant le Baptême, puisqu'elle demande non seulement la renonciation au péché et la détestation des fautes ou un cœur contrit et humilié, mais encore l'aveu sacramentel ou, du moins, la volonté de se confesser au temps prescrit, l'absolution donnée par le prêtre et la satisfaction

accomplie par les bonnes œuvres ou par des pratiques de piété — la satisfaction, du reste, se rapportant non point à la peine éternelle, mais seulement aux peines temporelles qui ne sont pas toujours entièrement remises comme dans le Baptême (TRID., sess., VI, cap. 14) (1). Le saint Concile montre aussi la nécessité et la convenance de la satisfaction exigée du pénitent, pour obtenir la pleine application des mérites de l'expiation offerte par Jésus-Christ, c'est-à-dire une application qui suffise pour l'entière rémission de toute la coulpe et de toutes les peines (TRID., sess. XIV, cap. 8).

5. — Pour exposer plus solidement la doctrine de la satisfaction, en tant qu'en dehors du sacrement elle est un acte de vertu et, dans le sacrement, une partie constitutive de la Pénitence, il faut tout d'abord démontrer ici que toute la peine du péché (*universa vel tota pœna*) n'est pas toujours remise par Dieu en même temps que sont pardonnées les fautes soit mortelles soit vénielles (*condonari vel remitti* — Cfr. TRID., sess. VI, can. 30 ; sess. XIV, cap. 8 et can. 12) (2). A ce point de vue, précisément, il y a une grande différence entre le Baptême et la Pénitence — différence qui, sans doute, provient de l'institution établie par Dieu, mais qui repose pourtant sur la nature et les propriétés de ces deux sacrements. Dans le Baptême, qui tire toute son efficacité de la Passion du Sauveur (*totam et plenam efficaciam a passione recipit* — S. BONAV.), l'homme naît à la vie spirituelle, ce qui suppose la remise de toute peine ; tandis que le sacrement de la Pénitence est un remède contre les blessures ou les maladies mortelles et que, par conséquent, il ressemble à une cure ou à un traitement qui réclame du malade de nombreux efforts dont dépend beaucoup le succès. Au catéchumène on demande seulement la pénitence intérieure et l'aveu secret de ses fautes devant Dieu ; de celui qui reçoit le sacrement de la Pénitence on exige en outre la confession extérieure de ses péchés devant le représentant de Dieu et une satisfaction accomplie par des œuvres (Cfr. S. THOM., 3, q. 68, a. 6). La

---

(1) Non statim per primum actum pœnitentiæ, quo remittitur culpa, solvitur reatus *totius* pœnæ, sed completis omnibus pœnitentiæ actibus (S. THOM., 3, q. 86, a. 4, ad 3).

(2) Ad illud quod objicitur, quod remota culpa debet per consequens removeri *pœna*, dicendum, quod illud verum est de pœna æterna et ejus reatu, de aliis vero pœnis temporalibus hoc non oportet, sicut manifestum est in sacramento pœnitentiæ, in quo etsi deleatur culpa in contritione, nihilominus tamen *obligatur* homo ad *satisfactionem* ; quamvis enim Deus remittat *offensam*, adhuc quærit *emendam* (S. BONAV., II, dist. 32, a. 1, q. 1).

« rémission entière et parfaite des péchés » (*integra et perfecta peccatorum remissio* — TRID., sess. 14, can. 4) relativement à la coulpe et à la peine n'est obtenue ici qu'à la condition de joindre à la confession et à l'absolution du prêtre une satisfaction proportionnée. Il est très rare qu'une telle satisfaction ne soit point nécessaire en elle-même : il faudrait, par exemple, que le pénitent accusât ses fautes avec une douleur si profonde et si vive (1) qu'en raison de cette douleur l'absolution sacramentelle pût remettre aussitôt toutes les peines temporelles (2). D'ordinaire la disposition ou la contrition du pénitent n'a pas cette perfection et, après l'absolution, il reste une peine plus ou moins grande à expier pour le péché. *Potest esse conversio mentis in Deum et in detestationem peccati tam* vehemens, *quod perfecte remissionem peccati homo consequitur, non solum quantum ad purgationem culpæ, sed etiam quantum ad remissionem* totius *pœnæ. Hoc autem non semper contingit. Unde quandoque, per contritionem amota culpa et reatu pœnæ æternæ soluto, remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem, ut justitia Dei salvetur, secundum quam culpa ordinatur per pœnam* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 72).

6. — Que Dieu, en communiquant la grâce justifiante au pécheur, puisse lui remettre la coulpe et la peine éternelle et exiger, cependant, en raison de sa justice, le paiement d'une peine temporelle, on le conçoit aisément et c'est là une vérité hors de doute. C'est un pardon véritable, bien qu'il ne soit point aussi parfait que la rémission obtenue par le Baptême et par le martyre. Même avec le secours de la grâce, le coupable ne peut

---

(1) Quum mens a peccato avertitur, tam *vehemens* potest esse peccati displicentia et inhæsio mentis ad Deum, quod non remanebit obligatio ad aliquam pœnam. Nam pœna, quam quis patitur post peccati remissionem, ad hoc necessaria est, ut mens firmius bono inhæreat, homine per pœnas castigato (pœnæ enim medicinæ quædam sunt), et ut etiam ordo justitiæ servetur, dum qui peccavit sustinet pœnam. Dilectio autem ad Deum sufficit mentem hominis firmare in bono, præcipue si *vehemens* fuerit; displicentia autem culpæ præteritæ, quum fuerit *intensa*, magnum affert dolorem. Unde per *vehementiam* dilectionis Dei et odii peccati præteriti excluditur necessitas satisfactoriæ vel purgatoriæ pœnæ, et si non sit tanta vehementia quod totaliter pœnam excludat, tamen, quanto vehementior fuerit, tanto minus de pœna sufficiet (S. THOM., *c. Gent.*, III, 158).

(2) Intensio contritionis potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte caritatis, quæ displicentiam causat, et sic contingit tantum intendi caritatem in actu, quod contritio inde sequens merebitur non solum culpæ amotionem, sed etiam absolutionem ab omni pœna. Alio modo ex parte doloris sensibilis, quem voluntas in contritione excitat, et quia ille pœna etiam quædam est, tantum potest intendi, quod sufficiat ad deletionem pœnæ et culpæ (S. THOM., IV, dist. 17, q. 2, a. 5, sol. 2).

jamais satisfaire absolument pour l'offense commise envers Dieu par le péché mortel, ni avoir un droit proprement dit au pardon de cette offense. La rémission du péché mortel est donc toujours une faveur de Dieu. Or, évidemment, Dieu est libre non seulement d'exercer sa miséricorde en pardonnant et en rendant son amitié, mais encore d'affirmer sa justice en ne remettant point la peine tout entière, en imposant une peine temporelle pour la complète expiation des péchés pardonnés (1). *Et si divina* misericordia *relinquat* offensam *homini dando gratiam, non tamen ita omnino relinquit, quin etiam exigat de offensa* satisfactionem *per* justitiam (S. Bonav., iv, dist. 15, p. 1, q. 1). Ce châtiment, d'ailleurs, Dieu ne l'exige qu'autant que le pécheur justifié le mérite encore : *Postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est et ad statum gratiæ reductus, remanet obligatus ex Dei justitia ad aliquam pœnam pro peccato commisso* (S. Thom. *c. gent.*, iii, 158). Dès lors toute dette de peine temporelle est éteinte, si la ferveur de la charité et la contrition du pénitent atteignent un degré tel, que la préparation même à la justification compense déjà entièrement le désordre contenu dans le péché et satisfait pleinement à la justice divine (2).

7. — En fait, Dieu ne remet point toujours aux coupables toutes les peines temporelles en même temps qu'il leur remet la coulpe et la peine éternelle : l'Écriture et la Tradition l'attestent de la manière la plus évidente (*quam manifestissime* — Trid.).

a) L'Écriture nous offre sur ce point des textes « clairs et concluants ». Lorsque « tous les enfants d'Israël murmurèrent contre Moïse et Aaron », le Seigneur menaça de « les frapper de

---

(1) Quamvis amicus non exigat ab amico pœnam eam quam condonavit, non est tamen contra legem amicitiæ, si ab eo quem recipit in amicitiam, exigat id quod justitia requirit. Sic Deus per abolitionem culpæ recipit hominem in amicitiam : ad demonstrationem tamen justitiæ exigit saltem temporalem aliquam pœnam ab eo, cui condonavit æternam (Sylvius, 3, q. 86, a. 4).

(2) Sicut justificatio non excludit omnia venialia, ita per se et ut in plurimum non excludit conversionem ad bonum temporale, in qua peccatum veniale et mortale conveniunt, sed ad hoc requiritur *perfectissima* et *vehementissima* contritio, quam communiter justificatos non elicere manifestum est : ergo per se loquendo et ut in plurimum ex vi justificationis non potest intelligi perfecte et adæquate exclusa conversio voluntatis ad bonum temporale ; ad hoc quippe necessarium esset, talem ac tantam fuisse conversionem seu displicentiam peccati, quod exclusisset affectum quemlibet ad bonum temporale et penitus extirparet complacentiam in illo habitam, quod raro accidit, quantumvis homo supponatur in gratia (Salmant. disp. 6, dub. 3, n. 176).

la peste et de les détruire ». Moïse intercéda pour le peuple, et, en sa considération, le Seigneur pardonna aux enfants d'Israël leur péché, mais ils durent subir un châtiment temporel. Nul de ceux qui avaient murmuré ne devait « voir la Terre promise » ; leurs corps demeurèrent « gisants dans la solitude ». « Pendant quarante ans vous porterez la peine de vos iniquités et vous connaîtrez ma vengeance, parce que je traiterai comme je l'ai dit tout ce peuple pervers qui s'est soulevé contre moi ; il sera consumé dans cette solitude et il y mourra » (Cfr. NUM., XIV, 1, 35). *Patet ex dictis, quod Dominus sæpe dimittit pœnitenti peccata sua quantum ad culpam, non tamen quantum ad pœnam* (DION. CARTUS., *Enarr. in c.* XIV *Numer.*, art. 24). — Le temps de l'épreuve est écoulé : une nouvelle génération a grandi dans le désert. Au commencement de la quarantième année après la sortie d'Égypte, les Israélites se trouvent sur la limite méridionale de la Palestine. Comme autrefois pour leurs pères l'eau leur manque : comme leurs pères ils murmurent contre Moïse et Aaron. Moïse reçoit du Seigneur l'ordre de frapper de sa verge un rocher pour en tirer de l'eau. Au second coup les eaux jaillissent en abondance (*egressæ sunt aquæ largissimæ*). Mais, en cette circonstance, Moïse et Aaron ont hésité un instant dans leur confiance. « Pourrons-nous faire sortir de l'eau de cette pierre ? » Ce doute était assurément une faute grave. Dieu pardonna à Moïse et à Aaron ; mais il leur déclare qu'en punition ils n'introduiront point le peuple dans la Terre promise, qu'ils mourront dans le désert. Aaron mourut sur le mont Hor, aux confins d'Edom ; et Moïse sur le mont Nébo d'où le Seigneur lui permit de voir le pays de Chanaan (NUM., XX, 3 ; DEUTER., XXXII, 51-52). — David s'était rendu coupable d'adultère et d'homicide. Le prophète Nathan lui rappelle son crime, David fait pénitence et obtient son pardon. Mais il fut puni — surtout par la mort de l'enfant qu'il aimait tendrement (II REG., XI, 13-18) (1). *Quum David pœnitens dixisset ad Nathan : « Peccavi Domino », dixit Nathan ad illum : « Dominus quoque transtulit*

---

(1) « Dominus quoque transtulit », i. e. a te abstulit et dimisit, « peccatum tuum », i. e. congeriem scelerum quæ fecisti : quæ omnia quantum ad *culpam* tibi ignovit eodem momento, quo ex vera contritione dixisti : « Peccavi Domino », sed quoad *pœnam* non dimisit ea tibi plenarie, quia Deus inultum ire non patitur ullum peccatum (JOB., XXIV, 12). Et tamen ipsa contritio de peccato est magna pars ultionis, imo et satisfactionis, sicut et pudor de enormitate et turpitudine culpæ, similiter humilis confessio oris : imo contritio, pudor, humiliatio possent esse tam intensæ, quod totam delerent iniquitatem etiam quantum ad pœnam (DION. CARTUS., *Enarr. in c. 12, l. 2 Reg.*).

peccatum tuum, non morieris. Verumtamen filius, qui natus est tibi... morte morietur », quod fuit in pœnam præcedentis peccati. Ergo remissa culpa remanet reatus alicujus pœnæ (S. Thom., 3, p, 86, a. 4).

b) Toute la Tradition de l'Église confirme qu'après la rémission du péché il reste une peine à subir; l'ancienne discipline pénitentiaire l'atteste d'une manière évidente. Les pratiques de pénitence, si sévères, si prolongées, n'avaient pas seulement pour but de préparer le pécheur à recevoir la grâce de la justification : elles servaient également à venger les fautes commises et déjà confessées — elles suivaient donc l'absolution elle-même. Cette discipline est un argument irréfragable en faveur de la doctrine de l'Église, que la pénitence qui suffit pour la rémission de la coulpe, ne suffit point toujours pour la rémission de toute la peine, pour satisfaire pleinement à la justice divine. En cette vie « l'homme est dans la nécessité de souffrir, alors même que ses péchés lui ont été pardonnés (*etiam remissis peccatis*), bien que le péché soit la première cause de sa misère. La peine dure plus longtemps que la faute (*productior est enim pœna quam culpa*), afin que nous ne considérions point la faute comme un mal léger (*ne parva putaretur culpa*), si le châtiment finissait avec elle (*si cum illa finiretur et pœna*). Alors même que l'homme ne porte plus le poids de la faute qui le conduirait à la damnation éternelle, la punition pèse sur lui au moins temporairement (*temporaliter*), comme un témoignage de sa misère, comme un moyen d'amender sa vie ou de pratiquer la patience » (S. Aug., *in Joann.*, tr. 124, n. 5). « *Veritatem dilexisti » i. e. impunita peccata etiam eorum, quibus ignoscis, non reliquisti. Ignoscis confitenti, ignoscis, sed seipsum punienti : ita servatur misericordia et veritas — misericordia, quia homo liberatur, veritas, quia peccatum* punitur (S. Aug., *in Ps.* i., n. 11).

D'autre part, la doctrine de l'existence du purgatoire, toujours enseignée par l'Église, est encore une preuve qu'après la remise de la faute il reste des peines temporelles à expier. Dans le purgatoire, en effet, ce sont aussi des péchés dont la coulpe a été pardonnée (péchés mortels) qui doivent êtré expiés. *Absolve animam ab omni vinculo delictorum, anima a peccatis omnibus exuatur, animabus cunctorum remissionem tribue peccatorum, patris et matris meæ peccata dimitte, animæ a terrenis exulæ contagiis, omnibus in Christo quiescentibus da propitius veniam peccatorum* — ces expressions et d'autres semblables de la liturgie des défunts ne peuvent s'entendre exclusivement des fautes vénielles : elles s'appliquent aussi aux péchés mortels dont la peine temporelle doit être expiée dans le purgatoire (Cfr.

S. Thom., *Compend. theol.*, c. 181. S. Bonav., iv, dist. 20, p. 1, q. 1).

8. — Le dogme catholique de l'obligation de réparer d'ordinaire par des œuvres de pénitence ou par des peines temporelles l'offense faite à Dieu — alors même que la coulpe et la peine éternelle ont été pardonnées — ce dogme s'appuie, en outre, sur la raison théologique. C'est là une disposition bien digne de l'infinie sagesse de Dieu, puisqu'elle révèle merveilleusement la justice unie à la miséricorde. *In contritione Deus dimittit pœnam æternam, quia ibi principaliter operatur* misericordia *relaxans, sed in satisfactione* justitia, *in confessione vero* utraque, *unde quasi medium tenet, in cujus signum fit ibi ligatio et solutio* (S. Bonav., iv, dist. 15, p. 2, a. 1, q. 2).

Évidemment, quand il s'agit de rendre la vie de la grâce à des fidèles qui, en leur qualité de membres de l'Église, ont été éclairés surnaturellement et ont goûté la douceur du Seigneur (Hebr., vi, 4-5; I Petr., ii, 3), il convient d'user d'une sévérité plus grande que dans le cas où il faut amener pour la première fois au bercail de Jésus-Christ une pauvre brebis égarée (I Petr., ii, 25; Joann., x, 11, sq.). La justice divine demande donc que les enfants de l'Église qui sont, après le Baptême, tombés dans le péché, ne demeurent point sans châtiment, mais qu'ils expient, même après l'absolution reçue, les fautes commises. *Universæ viæ Domini misericordia et veritas* (Ps. xxiv, 10); *sic autem* misericordia *parcit Dominus, ut* veritati *sive* justitiæ *non fiat præjudicium : ideo dimittit culpam et pœnam æternam, ita tamen, ut obligatum teneat* ad pœnam temporalem (S. Bonav., iv, dist. 20, p. 1, q. 1). Mais cette sévérité plus grande est précisément une preuve d'amour pour le pécheur, parce qu'elle lui procure de nombreux avantages. Les peines temporelles peuvent ou doivent, du moins en partie, être rachetées ou expiées, dès ici-bas, par diverses pratiques de pénitence : ces œuvres satisfactoires sont une sorte de punition; elles ne détournent pas seulement du péché, elles rendent le pénitent plus attentif et plus vigilant pour l'avenir. Elles sont, en même temps, une médecine qui guérit l'infirmité de l'humaine nature en diminuant l'inclination au péché et, par suite, elles ne contribuent pas peu à rendre plus facile la pratique de la vertu. En ne laissant point sans punition les fautes de ses enfants qui retombent dans le péché, Dieu les oblige à conserver toute leur vie des sentiments de pénitence et à pratiquer des œuvres qui non seulement délivrent du péché, mais encore préservent de fautes nouvelles. Interior *pœnitentia est, qua quis dolet de peccato commisso, et talis pœnitentia debet durare usque ad finem vitæ :*

semper enim debet homini displicere quod peccavit. — Pœnitentia vero exterior *est, qua quis exteriora signa doloris ostendit et verbo tenus peccata sua confitetur sacerdoti absolventi et juxta ejus arbitrium satisfacit, et talis poenitentia non oportet quod duret usque ad finem vitæ, sed usque ad determinatum tempus secundum mensuram peccati* (S. Thom., 3, q. 84, a. 8).

§ 25. — La satisfaction comme acte de la vertu de pénitence.

1. — C'est avec justice que Dieu nous afflige pour nos péchés (*juste pro peccatis nostris affligimur* — Miss. Rom.), même après que la coulpe nous a été remise. Ces châtiments, qui ne sont que temporels, doivent être expiés en état de grâce — soit ici-bas soit, après cette vie, dans le purgatoire (Trid., sess. 6, can. 30). Du reste, l'expiation des peines temporelles se fait, dans chacun de ces deux stades, d'une façon essentiellement différente (1). La mort est, pour l'homme, le terme des œuvres ou des souffrances méritoires : dans l'autre vie, chacun reçoit selon ce qu'il a fait ici-bas (II Cor., v, 10) ; après la mort, c'est la justice de Dieu qui règne seule ; sur cette terre, c'est surtout sa miséricorde (Ps. cii, 10-14). Puis donc que la satisfaction que le juste s'impose volontairement comme un châtiment, lui confère un droit à la remise de ce châtiment, on peut la considérer comme une sorte de mérite — et, dès lors, elle ne peut point trouver place dans l'autre monde (2). Le châtiment au sens rigoureux du mot, c'est-à-dire la peine vindicative (*pœna vindicativa*), est un mal qui répugne non seulement au bien-être, mais encore à la volonté de celui qui est châtié, mais que Dieu

---

(1) Quicumque post hanc vitam pro peccatis puniuntur, temporale supplicium de manu Dei suscipientes, non illi *pro pœna*, sed *in pœna* satisfaciunt. Hoc enim patiuntur, quod justitia Dei tanquam fixa lege ordinavit patiendum pro peccatis remissa culpa. Atque hæc satisfactio est animarum in purgatorio. — Verum si quis tempus illud non exspectet, sed sollicite præveniat, pœnas in hoc sæculo de seipso exigens, quoniam talem commutationem sive redemptionem pœnæ divina benignitas recipit, imo et præcipit ac requirit, quum monet ut dignos pœnitentiæ fructus facimus : illius, inquam, qui sic facit, non jam *in pœna*, sed *pro pœna* satisfactio est, quia videlicet seipsum hic punit, ut præparatam in futuro sæculo pœnam evadat. Tales sunt in hac vita pœnitentium satisfactiones (Estius, iv, dist. 15, § 9).

(2) Satisfacere est mereri remissionem pœnæ, sed animæ in purgatorio sunt extra statum merendi : ergo sunt extra statum satisfaciendi (Richard. a Med., iv, dist. 20, a. 2, q. 2).

exige du coupable pour rétablir l'ordre de la justice détruit par la faute. Or, les âmes qui ont quitté cette vie, supportent sans doute volontairement les châtiments que la justice de Dieu leur inflige ; mais il n'y a point là satisfaction (*satisfacio*) proprement dite ; c'est plutôt une sorte de satispassion (*satispassio*) (1). *Liberantur animæ decedentes cum gratia ab obligatione pœnæ peccatis debitæ per pœnam, quam in purgatorio sustinent patienter : talis tamen pœna non ita proprie dici potest satisfactoria sicut illa, quæ est voluntarie assumpta, et ideo parum de pœna, quam homo voluntarie assumit in hoc mundo, liberat eum a magna portione illius pœnæ, quæ est in purgatorio* (RICHARD. A MED., IV, dist. 20, a. 2, q. 2). Puisque, durant cette vie, qui est « le temps de la grâce », nous pouvons, avec une facilité du moins relative, expier la dette de nos péchés, il serait donc insensé de négliger les œuvres volontaires de pénitence et de différer cette expiation jusqu'au purgatoire où il faut souffrir incomparablement davantage et beaucoup plus longtemps — et cela sans aucune espèce de mérite pour le ciel (2).

2. — La remise des peines temporelles dues au péché suppose toujours l'état de grâce, et ne peut, dès lors, appartenir qu'aux seuls justes. Or, dans l'Église et par l'Église, de nombreux moyens sont mis à la disposition des justes pour les délivrer de la dette du péché. Ici, nous ne parlons point de la remise des peines temporelles *ex opere operato*, qui se fait par la vertu du sacrifice eucharistique, par certains sacrements et par les indulgences : nous n'envisageons que l'*opus operantis*, c'est-à-dire les actes humains, et nous nous demandons si, et à quelles conditions et par quelles œuvres le juste peut satisfaire pour les peines temporelles dues au péché. La satisfaction dont il s'agit est un acte de vertu, un acte ou une souffrance agréable à Dieu, acte ou souffrance qui contre-balance la peine

---

(1) Pœnam temporalem si propria voluntate homo a se exegerit, per hoc Deo *satisfacere* dicitur, inquantum cum labore et pœna ordinem divinitus institutum exsequitur pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat propriam voluntatem sequendo. Si autem a se hanc pœnam non exigat, quum ea, quæ divinæ providentiæ subjacent, inordinata remanere non possint, hæc pœna infligetur ei a Deo nec talis pœna *satisfactoria* dicetur, quum non fuerit ex electione patientis, sed dicetur *purgatoria*, quia alio puniente quasi purgabitur, dum quidquid inordinatum fuit in eo, ad debitum ordinem reducetur (S. THOM., *c. Gentes*, III, 158).

(2) Stultum est neglecta ultronea satisfactione hujus sæculi velle se reservari acerbissimis cruciatibus futuri sæculi, ubi satisfactio tantum est satispassio, non patientiæ meritum neque virtutis augmentum neque boni operis exemplum (ESTIUS, IV, dist. 15, §. 21).

temporelle du péché — et qui, par suite, produit la remise de cette peine. *Est satisfactio rei debitæ integra solutio* (CAT. ROM., p. 2, c. 5, q. 52). Celui qui satisfait prévient la justice vindicative et, volontairement, il offre à Dieu un équivalent, c'est-à-dire une compensation pour le châtiment imposé. Une telle compensation est bien propre à réparer le désordre même que le châtiment était destiné à ramener à l'ordre. *Pœnitentiæ pœna a nobis suscepta Dei animadversionem suppliciaque in nos constituta antevertit* (CAT. ROM., p. 2, c. 5, q. 55). La « satisfaction » remplace donc la « satispassion » de la redoutable prison où, dans l'autre vie, la justice divine exige du coupable le paiement de la dette jusqu'à la dernière obole (MATTH., v, 26). Le péché ne détruit pas seulement l'amitié de Dieu : il détruit aussi l'ordre de la justice divine. Par l'infusion de la grâce sanctifiante ou par la remise de la coulpe et de la peine éternelle, l'âme rentre dans l'amitié de Dieu, tandis que l'obligation de réparer, par la satisfaction ou par la satispassion l'ordre violé, subsiste encore d'ordinaire.

3. — Les théologiens sont à peu près unanimes à enseigner que le juste peut, pour les peines temporelles, satisfaire *de condigno* (1), c'est-à-dire au sens rigoureux du mot. *Hæc sententia communis est omnium theologorum* (LUGO, disp. 24, sect. 1, n. 8). *Opera nostra de condigno et ex justitia sunt satisfactoria pro pœna temporali, quæ alioqui peccatis destinata erat in purgatorio* (TANNER, disp. 6, q. 8, dub. 2, n. 50). Cfr. DENZIGER-STAHL, *Enchirid.*, n. 939, 957. On trouve d'ordinaire une preuve de cette vérité dans les expressions du concile de Trente (sess. 4, cap. 8-9, et can. 13). En effet, le concile parle ici simplement de la satisfaction, sans indiquer aucune restriction ; il dit que le juste, par ses œuvres de pénitence, « satisfait » pour les peines temporelles : ces mots ne peuvent donc s'entendre que de la satisfaction parfaite et absolue. *Satisfacere absolute, est facere quantum satis et omnino ex se est sufficiens ad solutionem debiti* (SALMANT., disp. 10, dub. 1, n. 12). — Le juste peut, vrai-

---

(1) Nota nostram satisfactionem nunquam ita esse *de condigno*, quin semper ei admisceatur multum misericordiæ. *Primo*, quia Deus gratis dat nobis vires, quibus possimus opera satisfactoria facere. — *Secundo*, quod opera nostra habeant tantam vim satisfaciendi pro illis pœnis, maxime habetur ex meritis Christi. — *Tertio*, quia Deus gratis nostra opera ad talem satisfactionem acceptat, quum seposita promissione posset nolle ea ita acceptare. Hoc tamen non impedit, quominus nostra satisfactio sit *vere de condigno*, sicut nec similes conditiones in nostris meritis impediunt, quominus de condigno per ea vitam æternam mercamur (CONINCK, disp. 10, dub. 3, n. 21).

ment et au sens propre du mot, mériter le bonheur du ciel et l'augmentation de la grâce sanctifiante : à plus forte raison doit-il pouvoir offrir une compensation suffisante pour l'expiation des peines temporelles. — Les actions et les souffrances du juste possèdent une valeur intrinsèque si haute et une telle dignité qu'elles contrebalancent, en justice, la dette de la peine temporelle et constituent, par conséquent, un droit à la remise de cette peine. Mais si cet effet se produit infailliblement, c'est uniquement parce que (et autant que) Dieu l'a promis : il est le Juge suprême, et il peut exiger la peine encourue et rejeter toute compensation. Or Dieu a fait cette promesse et donné cette assurance, mais seulement pour accepter les œuvres satisfactoires comme une expiation des peines du purgatoire ; il n'a point promis d'épargner les châtiments en cette vie ou de les abréger. Ici-bas, le Seigneur, Juge et Vengeur de toute iniquité, punit parfois les péchés par les châtiments extraordinaires (famine, guerre, maladie), avec tant de rigueur qu'il ne se laisse toucher ni par les supplications ni par les pénitences (Ps. LXXXVIII, 31-33). « Seigneur, ne me châtiez pas dans votre colère, ne me reprenez pas dans votre courroux » (Ps. VI, 2). — Cfr. PALMIERI, *de pœnit.*, thes. 37 (1).

La valeur des œuvres satisfactoires de l'homme aussi bien que l'acceptation que Dieu daigne en agréer vient de Jésus-Christ : on le comprend. C'est uniquement au mérite expiatoire et à la grâce du Christ que nous devons cet avantage, que nos œuvres de pénitence soient une rançon complète pour les peines du péché et que Dieu les accepte comme une entière compensation pour les peines incomparablement plus rigoureuses de l'autre vie (2). *Pœnæ hujus vitæ, licet longe leviores pœnis*

---

(1) Deus sæpe statuit aliquas pœnas pro peccatis infligere in hac vita, ita ut nullam aliam satisfactionem pro iis velit acceptare. Ratio est, quia etsi Deus, quoties hic peccata punit, id faciat ex vera justitia, tamen sæpe hoc facit non tam ut justitiæ satisfaciat, quam ut suam in peccatis puniendis severitatem nobis manifestet atque ita a peccatis nos deterreat, ideoque nullam aliam satisfactionem pro iis admittit, quia hoc aut eorum qui puniuntur aut saltem aliorum saluti expedit, quæ in ea punitione præcipue intenditur. Secus est in pœnis purgatorii, in quibus non spectatur amplius aliorum correctio, sed solum ut justitiæ vindicativæ satisfiat : quare omnis alia justa satisfactio pro iis a Deo acceptatur (CONINCK, disp, 10, dub. 3, n. 20. — *Cfr.* AVERSA, q. 3, sect. 16).

(2) In satisfactione nostra multa sunt, ex quibus inæqualitas, quæ est ex parte gravitatis et diuturnitatis, compensetur. *Primo*, quod fiant in hoc sæculo, quod est sæculum misericordiæ, non judicii, quum pœna purgatoria pertineat ad futurum sæculum, quod est judicii. — *Secundo*, quod sponte suscipiantur, at pœnæ purgatoriæ licet patienter ferantur, non

purgatorii, habent in justis dignitatem et æstimabilitatem moralem, quæ cum illis pœnis gravioribus constituit æqualitatem moralem et sufficientem proportionem ad condignam *satisfactionem; quatenus dignum est, ut propter pœnam ab homine Dei amico et filio adoptivo voluntarie propter Deum susceptam ex gratia Christi, Deus justus et clemens judex non infligat alteram pœnam temporalem* (ANTOINE, *De sacr. pœnit.*, c. 4, a. 2). Par Jésus-Christ et en Jésus-Christ l'homme a ainsi le pouvoir de faire de dignes œuvres de pénitence (*digna pœnitentiæ opera*), après avoir changé les dispositions de son cœur et s'être converti à Dieu (ACT., XXVI, 20).

4. — Pour que nos œuvres de pénitence puissent être offertes à Dieu et acceptées par lui comme une juste expiation des peines temporelles dues au péché, elles doivent réunir certaines conditions, coïncidant, du reste, très sensiblement avec celles qui sont requises pour donner à nos actes le mérite proprement dit. Et même la véritable satisfaction agit à la manière du mérite, en tant que, par sa valeur et sa dignité intrinsèques, elle confère au pénitent un droit de justice à la remise des peines temporelles. Celui qui satisfait paie, pour la dette du péché, une rançon proportionnellement suffisante (*redimit pœnam*) et il mérite ainsi *de condigno* l'extinction de sa dette, en sorte que la justice divine soit satisfaite. A ce point de vue la satisfaction est donc en quelque sorte un mérite dont l'objet n'est point, sans doute, un bien positif mais la suppression d'un mal, d'une peine à payer. Les bonnes œuvres du juste possèdent une vertu méritoire et en même temps satisfactoire, à un point de vue d'ailleurs quelque peu différent, et la conséquence en est que, dans un seul et même acte, le mérite et la satisfaction ne se rencontrent pas toujours au même degré. *Est meritum* adoptionis vitæ æternæ *et est meritum* dimissionis pœnæ. *Meritum vitæ æternæ consistit in* radice caritatis, *meritum autem remissionis pœnæ non tantum consistit in caritate, sed etiam* in passionis acerbitate. *Apertio autem januæ* (du ciel) *principaliter consistebat quantum ad meritum dimissionis pœnæ pro eo quod illa apertio fieri habebat per opus satisfactionis*; satisfactio autem fit maxime per opera pœnalia (S. BONAV., III, dist. 18, a. 2, q. 3).

---

tamen sponte suscipiuntur. — *Tertio*, quia homo in hoc sæculo prævenit judicium Dei vindictam in seipsum exercens (I COR., XI, 31). — *Quarto*, quia opera satisfactoria in hoc sæculo multiplicem habent utilitatem, nam carnem castigant, cautiorem reddunt contra peccatum, ædificant ecclesiam, juvant proximos, ut eleemosynæ et alia misericordiæ opera (ESTIUS, IV, dist. 15, § 9).

5. — Afin qu'une œuvre satisfactoire soit une compensation suffisante pour la peine à endurer dans le purgatoire, il faut que celui qui accomplit cet acte soit juste et qu'il soit encore pèlerin sur cette terre (*viator*) : état de grâce, et état de voyageur sont les deux conditions essentielles et, par conséquent, indispensables pour qu'il y ait véritable satisfaction.

a) Celui qui n'a pas la charité (I Cor., xiii, 2), celui qui n'est pas l'enfant, mais l'ennemi de Dieu, ne peut rien faire de méritoire pour le ciel ni, par conséquent, expier les peines temporelles qui sont un obstacle à l'entrée dans le ciel. *Nullus in peccato mortali existens potest satisfacere pro pœna temporali ratione peccati alicujus debita. Hæc est communior sententia theologorum, et post Tridentinum* (sess. 14, cap. 8 ; can. 13-14) *videtur res adeo certa, ut contrarium non possit probabiliter defendi* (Suarez, disp. 37, sect. 2, n. 3). L'acceptation de la part de Dieu, et l'efficacité de la satisfaction de la part de l'homme, dépendent surtout et avant tout de la dignité et de la noblesse surnaturelles de celui qui pose l'acte méritoire et qui doit être l'enfant adoptif de Dieu, ou animé et pénétré de la charité divine afin de pouvoir accomplir des bonnes œuvres, capables de constituer une expiation suffisante, d'après les exigences de la justice, pour compenser le châtiment dû au péché. C'est seulement autant (et aussi longtemps) que, comme des rameaux vivants, nous sommes unis à Jésus-Christ, la vigne véritable, que nous pouvons « produire de dignes fruits de pénitence » (Trid., sess. 14, cap. 8) (1).

b) Ce n'est qu'en cette vie que l'on peut faire des œuvres méritoires et satisfactoires : avec la mort commence le temps de la rétribution, c'est-à-dire de la récompense et du châtiment (Joann., ix, 4). Et si les souffrances des âmes du purgatoire ne sont plus acceptées par Dieu comme une satisfaction proprement dite (*satisfactio pro pœna*), c'est uniquement parce que ces âmes ne remplissent pas cette condition d'être encore dans le temps de l'épreuve. D'autre part, cependant, les souffrances du purgatoire ne peuvent point (comme les souffrances des damnés) être considérées comme une « satispassion » au sens rigoureux

---

(1) Illud concilii « *facientes fructus dignos pœnitentiæ* » plane significat, quod per gratiam a Christo nobis collatam facere possumus actus satisfactorios, qui et pœnitentiæ virtutis sint effectus et fructus digni remissionis temporalis pœnæ, i. e. condigne eam satisfacientes, quatenus per hujusmodi actus ac pœnalia opera tantum delectationis et gustus nobis subtrahimus, quantum per peccati indulgentiam accepimus (Salmant., disp. 10, dub. 1, n. 13).

du mot (*satispassio*), parce que ces saintes âmes se soumettent non point involontairement, mais librement et avec docilité à la punition que la justice divine leur impose (1). *Ob defectum status ad satisfactionem petiti illa toleratio cruciatus amittit rationem satisfactionis proprie et transit in impropriam, quæ cum satispassione etiam late sumpta coincidit, nam quæ proprie est talis, invitam ac reluctantem cruciatus sustinentiam affert quod purgatorii animabus non convenit* (SALMANT., disp. 10, dub. 3, n. 48).

6. — Il est évident que les œuvres satisfactoires doivent être moralement et même surnaturellement bonnes parce que, sans cette condition, elles ne pourraient ni plaire à Dieu ni être acceptées par lui comme une compensation des peines temporelles. Quant à l'intention d'expier ces peines, il est bien certain qu'elle existe suffisamment dès là qu'on agit par un motif surnaturel, c'est-à-dire par quelqu'un des motifs que la foi nous propose (2).

Pour que l'acte soit moralement bon, il faut aussi que cet acte soit voulu librement, c'est-à-dire accompli avec la liberté suffisante. La satisfaction est un véritable acte de vertu et, par conséquent, un acte volontairement accompli par l'homme en l'honneur de la majesté divine comme aussi pour apaiser la justice de Dieu. Par là le mérite expiatoire se distingue essentiellement ou intrinsèquement du châtiment, de la punition à laquelle le juge contraint le coupable. — Grâce à la miséricordieuse disposition de la Providence, nous pouvons satisfaire pour le châtiment non seulement par l'accomplissement volontaire des œuvres de pénitence, mais encore par l'acceptation résignée des maux

(1) Aliqua pœna dicitur *tripliciter* voluntaria : *uno modo*, quia assumitur a voluntate *imperante*, sicut est pœna pœnitentialis ; *alio modo*, quia sustinetur a voluntate *acceptante*, sicut est pœna martyrum, quia adeo iis placet, quod ab ea liberari non vellent ; *tertio modo* est quædam pœna, quæ sustinetur a voluntate *tolerante*, utputa pœna, quæ est in patientia, ita quod ejus oppositum est in desiderio, sicut quum amans et desiderans sanitatem infirmatur, sustinet quidem infirmitatem tanquam pœnam divinitus inflictam, attamen ab ea liberari procurat, et illud minime (au moindre degré) habet rationem voluntarii. Hoc modo voluntaria est *pœna purgatoria* in viris justis, qui *voluntarie* eam sustinent et *desiderant vehementer* ad patriam pervenire et alios sibi auxilium præbere (S. BONAV., IV, dist. 20, p. 1, q. 3).

(2) Necessarium non est, ut actio procedat ex *formali* voluntate *satisfaciendi*, sed satis est, si ex quacumque voluntate placendi Deo aut salutis æternæ prodeat, quum in hac ipsa voluntate *virtualis* intentio satisfactionis contineatur, ut ex communi docent Suarez et Vasquez (TANNER, disp. 6, q. 8, dub. 2, n. 41). Voir par contre SALMANT., disp. 10, dub. 3, n. 54-57.

temporels dont Dieu nous afflige (Trid., sess. xiv, cap. 9). Par la patience dans les souffrances et en nous humiliant sous la main puissante de Dieu (I Petr., v, 6), nous pouvons expier la peine méritée. Mais celui qui ne supporte qu'avec murmure ces maux et ces épreuves, celui qui se révolte contre les afflictions que Dieu lui envoie, perd tous les fruits de la satisfaction, puisque, en pareil cas, les afflictions temporelles ne sont pour lui qu'un châtiment sévère (Cat. Rom., p. 2, c. 5, q. 60) (1). *Si flagella, quæ pro peccatis a Deo infliguntur*, fiant aliquo modo ipsius patientis, *rationem* satisfactionis *accipiunt. Fiunt autem ipsius, in quantum ea acceptat ad purgationem peccatorum* iis utens patienter. *Si autem* omnino *iis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius, et ideo non habent rationem satisfactionis, sed* vindicationis *tantum* (*Suppl.*, q. 15, a. 2).

Les peines et les afflictions nombreuses, par lesquelles les rachetés doivent entrer dans le royaume du ciel (Act., xiv, 21), nous offrent précisément la meilleure occasion d'expier et d'abréger les souffrances du purgatoire (2). En effet, les œuvres les plus aptes à nous permettre de satisfaire sont celles qui, par leur nature même, causent de la douleur ou de l'incommodité et qui ont quelque chose d'amer (Cat. Rom., p. 2, c. 5, q. 58), et tel est bien, par exemple, le support patient et continuel des multiples difficultés et contradictions de cette vie. La satisfaction doit remplacer une peine à subir : il faut donc que, de même que la punition, elle soit plus ou moins douloureuse pour l'âme ou pour le corps. *Remissio pœnæ respondet pœnalitati operis : nam opera, quæ magis sunt* pœnalia, *magis sunt meritoria remis-*

---

(1) Satispassio distinguitur a satisfactione, quia illa affert tolerationem pœnæ ab extrinseco in vindictam illatæ, non utcumque, sed *reo invito* : hæc vero tolerationem *voluntariam* pœnæ sive ab eodem pœnitente assumptæ sive ab extrinseco illatæ (Salmant., disp. 10, dub. 3, n. 44).

(2) Quoniam adversitates, tribulationes et pœnæ præsentis vitæ medicinales sunt et non tantum præteritarum curativæ culparum, sed a futuris insuper vitiis præservativæ, dispositivæ quoque ad gratiam et introductivæ ad gloriam, omnium quoque virtutum custoditivæ, activæ atque cœlestium ac æternalium deliciarum ineffabiliter accumulativæ, per quas etiam Christo cruciformiter conformamur et in electorum Dei sortem annumeramur, dummodo eas æquanimiter toleremus et tanquam munus paterni amoris de manu superclementissimi ac supersapientissimi Domini Dei nostri cum gratiarum actione mentalique gaudio suscipiamus : quid utilius, quidve salubrius conferre nobis poterit creator adorandus in hujus loco exilii, quam adversitates, tribulationes et pœnas gratiamque patientiæ in iisdem, quibus collatis simul præstabit et ceteros earum fructus prætactos (Dion. Cartus., *in Job. procœmium*).

sionis pœnæ ; est enim regula in theologia, quod pœna pœnæ est resolutoria (LUDOLPH. DE SAXON., p. 1, c. 66, n. 8). Le pénitent se punit volontairement lui-même pour satisfaire à la justice vengeresse de Dieu et échapper ainsi au châtiment. Aussi la « pénalité » d'une bonne œuvre ne contribue pas peu à donner à cette œuvre une plus grande vertu d'expiation. *Satisfactio est per opera pœnalia. Et hujus ratio est quadruplex. Prima est, quia ibi est* honoris ablati redditio : *unde honorem istum debet homo reddere amplius quam si non abstulisset, et ideo requiritur, ut non tantum Deo famuletur per operationem bonam, verum etiam seipsum dejiciat per pœnam assumptam. — Secunda ratio est, quia ibi est prius* deordinati reordinatio, *et deordinatum per culpam optime ordinatur in pœna. — Tertia ratio est, quia ibi est* infirmati curatio : *infirmatus per delectationis calorem curatur per pœnalitatis algorem. — Quarta ratio est, quia ibi est* debiti absolutio, et *quia peccator est debitor pœnæ, ideo debet per pœnam satisfacere* (S. BONAV., IV, dist. 15, p. 2, a. 1, q. 3).

En fait, toutes les œuvres méritoires sont en elles-mêmes, pour la nature déchue, plus ou moins difficiles, pénibles, douloureuses — et, par conséquent, satisfactoires. Si l'ardeur de la charité facilite et adoucit pour le pénitent zélé une chose difficile et amère en elle-même, la valeur expiatoire de cet acte de vertu et de pénitence n'est point amoindrie, on le comprend — elle reçoit au contraire un accroissement. *Quanto opera satisfactoria ex majori veniunt caritate, tanto sunt delectabiliora et etiam magis satisfactoria reconciliativaque Dei, quia sine caritate satisfactoria esse non valent* (DION. CARTUS., IV, dist. 15, q. 3). *Diminutio pœnalitatis ex promptitudine voluntatis, quam facit caritas, non diminuit efficaciam satisfactionis, sed auget* (*Suppl.*, q. 15, a. 1, ad 2) (1).

7. — Les peines que Dieu nous inflige en cette vie sont d'ordinaire vindicatives et, en même temps, médicinales. *Pœnæ temporales non tantum sunt* punitivæ, *sed etiam* promotivæ : *unde Deus non tantum affligit inimicos suos, verum etiam amicos, sicut patet in Tobia et Job, et ideo in afflictione temporali severitati*

---

(1) Opus *pœnale* dupliciter potest intelligi : aut ratione generis *operis* aut ratione *operantis*. Loquendo de opere pœnali primo modo dicto, satisfaciendum est pro peccato per opera pœnalia tam propter emendationem culpæ præteritæ quam propter præservationem a futura culpa : culpæ namque debetur pœna ; pœnæ etiam sunt medicinæ non tantum curativæ, sed etiam præservativæ. Loquendo de opere pœnali secundo modo, non oportet, quia frequenter opera ex genere suo pœnalia ratione ferventis caritatis in operante sunt ei delectabilia (RICHARD A MED., IV, dist. 15, a. 1, q. 3).

justitiæ conjuncta est benignitas misericordiæ, quæ duo eleganter reperiri debent in omni Dei punitione et remuneratione (S. BONAV., II, dist. 33, a. 3, q. 1). La satisfaction étant une sorte de punition — une peine satisfactoire (*pœna satisfactoria*) — en tant qu'elle est une compensation pour la peine à subir dans l'autre vie, elle doit aussi remplir ce double but (1). D'une part, il faut qu'elle rende à Dieu l'honneur ravi et qu'elle satisfasse aux exigences de la justice divine ; d'autre part, elle doit aider le pénitent à guérir les blessures de son âme et à amender sa vie. *Pœna satisfactoria est ad* duo *ordinata, sc. ad solutionem* debiti *et ad medicinam pro peccato vitando* (*Suppl.*, q. 13, a. 2). *Congruum est, ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur, et quod peccati commissi per satisfactionem radix abscindatur* (*Suppl.*, q. 15, a. 3, ad 3). A ce double but répondent surtout les œuvres dont l'accomplissement exige ou suppose, en lui-même, à des degrés différents, le renoncement et la privation, le sacrifice de l'égoïsme et de l'amour du monde, le mépris des biens terrestres et des plaisirs sensibles. Sur l'autorité de la Sainte Écriture et des Pères les jeûnes (œuvres de mortification), l'aumône (œuvres de miséricorde envers le prochain) et la prière (œuvres de piété) se recommandent entre toutes comme œuvres satisfactoires (2). « La prière avec le jeûne est bonne, et l'aumône vaut mieux que d'amasser des trésors » (TOB., XII, 8). *Hæc justitia hominis in hac vita : jejunium, elemosyna, oratio. Vis orationem tuam volare ad Deum ? Fac illi duas alas : jejunium et eleemosynam* (S. AUG., *in Ps.* XLII, enarr., n. 8). Toutes les vertus chrétiennes se ramènent à ces trois devoirs : vivre sobrement (*sobrie*), dans la justice (*juste*) et la piété (*pie* — TIT. II, 12). *Tertia pars est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis, quæ quidem præcipue fit per orationem, jejunium et eleemosynam* (DECRETUM PRO ARMENIS). Par le jeûne, la prière et l'aumône nous mettons tous nos biens au service de Dieu, nous les offrons en sacrifice à la gloire du Seigneur : ces trois groupes d'œuvres satisfactoires constituent donc une peine en rapport avec le

---

(1) Pœna satisfactoria habet in se duplicem rationem sive virtutem. Pœna enim talis propter duo est maxime : et propter *medicamentum* contra sequelas peccati et in *pretium* ad solvendum reatum peccati (S. BONAV., IV, dist. 20, p. 2, q. 1).

(2) Ponit Dominus tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur : nam omnia, quæ aliquis facit ad refrænandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad *jejunium* ; quæcumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad *eleemosynam* ; quæcumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad *orationem* (S. THOM., 1, 2, q. 108, a. 3, ad 4).

plaisir et la jouissance coupables du péché, en même temps qu'ils sont un remède efficace pour affaiblir et déraciner du cœur l'amour du monde, qui se manifeste par la triple concupiscence (concupiscence de la chair, orgueil de la vie, concupiscence des yeux — I JOANN., II, 16) (1). *Secundum exigentiam culpæ faciendi sunt* fructus pœnitentiæ, *quod est contra illos, quorum culpa est multa et pœnitentia modica. Unde* dignos fructus pœnitentiæ *facit ille, qui secundum modum culpæ facit æqualitatem pœnæ, ut qui plus peccavit, plus pœniteat, et quot invenit in se oblectamenta in culpa, tot de se faciat holocausta in pœnitentia, et qui amisit Deum in peccati delectatione, quærat eum in peccati abominatione*, recogitando omnes annos suos in amaritudine animæ suæ (LUDOLPH. DE SAXON., p. 1, c. 20, n. 13).

8. — Il y a satisfaction par substitution (*satisfactio vicaria*) lorsqu'une autre personne accomplit librement et volontairement tout ce qui est nécessaire et suffisant pour expier la punition et délivrer ainsi le débiteur. Du dogme de « la communion des saints », c'est-à-dire de la communauté de vie et de biens entre les membres du corps mystique de Jésus-Christ, il résulte qu'un juste peut satisfaire pour un autre juste, c'est-à-dire payer pour lui la peine temporelle (2) et abréger pour lui les souffrances du purgatoire. « Il faut louer avec une profonde reconnaissance l'infinie miséricorde de Dieu qui permet ainsi que l'un puisse satisfaire pour l'autre. En effet, ceux qui possèdent la grâce divine peuvent, pour un autre, offrir à Dieu la satisfaction qui lui revient (*alterius nomine possunt quod Deo debetur persolvere*). C'est là une vérité incontestable » (CAT. ROM., p. 2, c. 5, q. 61). Celui-là seul qui est en état de grâce peut satisfaire pour ses propres fautes et pour les fautes d'autrui. La satisfaction est une réparation d'honneur offerte à la majesté de Dieu qui a été outragée, et en faveur du coupable qui a offensé Dieu et à qui la peine ne peut être remise qu'en raison de la satisfaction accomplie. Or, l'expiation de la peine n'exige pas nécessairement que le coupable agisse lui-même : elle peut se

---

(1) Omnes res mundanæ ad tria reducuntur, sc. ad honores, ad divitias et delicias, secundum illud I Joann. 2, 16 : « Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est », quod pertinet ad delicias carnis, « et concupiscentia oculorum », quod pertinet ad divitias, « et superbia vitæ », quod pertinet ad ambitum gloriæ et honoris (S. THOM., *l. c*).

(2) Certum esse debet, proprie et in rigore posse unum satisfacere *pro altero*, solvendo pro pœna illi debita ex peccatis remissis et abdicando ac transferendo a se in alterum satisfactionis valorem et fructum. Hæc est communis theologorum mens et vox (AVERSA, q. 3, sect. 16).

faire par un représentant, lié avec le coupable par les liens de la charité et formant ainsi avec lui une seule personne morale (1). *Et ille dicitur dignos fructus pœnitentiæ facere, qui non solum per seipsum, sed etiam per suffragium alienum habet sufficiens pretium ad solvendum debitum* (S. Bonav., iv, dist. 20, p. 2, q. 2). *Qui facit per alium est perinde ac si faciat per seipsum* (De regul. Jur., *in VI*, *reg.* 72). On remplit ainsi « la loi de Jésus-Christ », la loi de la charité, lorsqu'on « porte le fardeau des autres » (Galat. vi, 2), en les aidant à expier les peines dues au péché.

Bien que les œuvres satisfactoires du juste soient, par leur valeur intrinsèque, un paiement suffisant pour la dette d'un autre, ici, cependant, Dieu est bien moins obligé d'accepter ces œuvres que dans le cas où le coupable offre personnellement pour lui-même une expiation en rapport avec ses fautes. Dieu pouvait refuser toute satisfaction accomplie par un autre que le coupable et exiger de celui-ci qu'il achève de payer sa dette. C'est donc une disposition toute miséricordieuse de la part de Dieu que l'un puisse se substituer à l'autre (2). La doctrine et la pratique de l'Église attestent qu'il en est incontestablement ainsi, aussi longtemps du moins qu'il ne s'agit que de cette question : Dieu autorise-t-il, Dieu approuve-t-il, en général, une substitution de ce genre pour l'expiation des peines temporelles? D'après plusieurs théologiens, en effet, la réponse reste douteuse s'il s'agit d'une acceptation infaillible et sans exception — en d'autres termes si l'on demande : Dieu a-t-il promis d'accepter, pour tous les cas, la satisfaction offerte par un autre que le coupable, en sorte qu'il ne la rejette jamais et que, dès lors, il ne puisse jamais exiger du coupable une compensation personnelle ? (3) — L'offrande de nos mérites satisfactoires en faveur du prochain, et surtout des enfants de Dieu et de l'Église qui souffrent dans le purgatoire et qui ont un si grand besoin de notre secours, est évidemment une œuvre de charité très recommandable qui attire à son auteur les meilleures bénédictions

(1) Pœna satisfactoria commutari potest (peut être transférée d'une personne à une autre) ratione unitatis caritatis quantum ad id, quod habet in se pretii solvendi, sed non quantum ad id, quod habet in se medicamenti (S. Bonav., iv, dist. 20, p. 2, q. 1).

(2) Deus semper ac infallibiliter acceptat unius satisfactionem ex caritate factam pro solutione pœnæ temporalis peccati alterius (Salmant., disp. 10, dub. 2, n. 31).

(3) Utrum satisfactio pro aliis valeat de condigno et lege infallibili, ut docet alia sententia, non ita certum est (Coninck, disp. 10, dub. 7, n. 59).

du ciel. *Quisquis pro aliis intercedere nititur, sibi potius ex ipsa caritate suffragatur* (S. Greg. M., *Moral.*, l. 35, c. 10, n. 20). — « *Qui pro alio orat, pro seipso laborat* ».

§ 26. — La satisfaction sacramentelle.

1. — La satisfaction s'appelle « sacramentelle » en tant qu'elle est une partie constitutive de notre sacrement, c'est-à-dire en tant qu'elle est imposée par le juge au tribunal de la Pénitence et acceptée (ou accomplie) par le pénitent. Mais tandis que, parmi les parties matérielles du sacrement, la contrition et la confession sont absolument nécessaires pour qu'il y ait sacrement, tandis qu'elles doivent précéder l'absolution, la satisfaction n'est requise que pour compléter le sacrement déjà valide dans son existence et dans ses effets essentiels : dès lors, elle peut suivre l'absolution (1). L'accomplissement de la satisfaction est donc simplement une partie intégrante du sacrement puisqu'elle ne le complète que relativement à ses effets secondaires — expiation des peines temporelles (2). Par contre, la volonté sérieuse de « satisfaire », c'est-à-dire d'accepter et d'accomplir une pénitence raisonnable et proportionnée, imposée par le prêtre qui absout, appartient bien à l'essence du sacrement, mais elle est contenue dans toute contrition véritable. *Fundamentum quodammodo virtute continet totum ædificium, et hoc modo contritio virtute continet totam pœnitentiam* (S. Thom., 3, q. 90, a. 3, ad 2). Le refus d'accepter une pénitence convenable prouverait que celui qui se confesse n'a pas les sentiments de pénitence requis.

---

(1) Licet partes integrales non accidentales, sed substantiales dici debeant et sint, est tamen falsitati obnoxium, partes integrales præire debere effectum essentialem sacramenti, quia sicut de illarum ratione est integrare et quasi complere sacramentum, ne mutilum et imperfectum maneat, ita etiam est supponere et essentiam et fructum sacramenti (Salmant., disp. 3, dub. 3, n. 150).

(2) Quia in contritione et confessione salvatur adæquate essentia reconciliationis hujus judicialis, concluditur, satisfactionem tum prout injunctam a sacerdote, tum prout exhibendam a pœnitente ipsamque ejus exhibitionem esse partem intrinsecam quidem et substantialem hujus sacramenti, sed integralem tantum, ita videlicet, ut per ipsam perficiatur, augeatur atque ultimo compleatur significatio et efficacia sacramenti, et tamen eadem parte sublata subsistat nihilominus essentia sacramenti necnon principalis ejus effectus, qui est deletio peccatorum quoad culpam et quoad pœnam saltem æternam (Esparza, l. 10, q. 5).

2. — Les confesseurs n'ont pas seulement le pouvoir, ils ont aussi le devoir (*debent*) d'imposer aux pénitents des satisfactions salutaires (*salutares*) et convenables (*convenientes satisfactiones*). En cela, ils ne doivent point se conduire au hasard mais s'inspirer de l'esprit de Dieu et se guider par la prudence en tenant compte des conditions des fautes (nature, nombre, gravité), comme de celles du pénitent (état, âge, sexe, vocation, disposition). Dans le choix des pénitences, ils veilleront donc à ce qu'elles répondent suffisamment à leur but, qui est d'être à la fois médicinales et « vindicatives ». Il va de soi que les pénitents sont tenus d'accepter volontiers et d'accomplir consciencieusement les pénitences discrètes que le confesseur leur impose (Cfr. Trid., sess. 14, c. 8 et can. 15. — Rit. Rom., tit. 3, cap. 1, n. 18-20).

3. — Que le prêtre puisse et doive imposer aux pénitents l'accomplissement d'une œuvre satisfactoire, c'est ce qui ressort non seulement de l'histoire même de la Pénitence, de la pratique universelle et constante de l'Église, mais encore de la nature de notre sacrement, tel qu'il a été institué par Jésus-Christ. Ce sacrement est, de sa nature, un « baptême laborieux » (*baptismus laboriosus* — Trid., sess. 14, cap. 2) en tant qu'il est destiné, comme le Baptême, à remettre entièrement les péchés, c'est-à-dire à remettre, avec la coulpe, toutes les peines ; mais il ne peut atteindre ce but sans que celui qui reçoit le sacrement coopère d'une manière suffisante et fasse tout ce que la justice divine exige. Or, ici, la justice demande beaucoup plus que pour le Baptême. Dans le Baptême, une seule et même disposition suffit pour obtenir, avec le pardon de la coulpe, la rémission de toute la peine ; mais le chrétien pénitent qui se confesse doit satisfaire encore d'une autre manière afin d'être délivré non seulement de la coulpe et de la peine éternelle, mais aussi de toutes les peines temporelles. Certains actes satisfactoires appartiennent donc à l'intégrité du sacrement de la Pénitence institué par Jésus-Christ, c'est-à-dire sont nécessaires pour que le but que le Sauveur s'est proposé, soit complètement atteint. Cette disposition établie par Jésus-Christ doit nous apparaître d'autant plus en harmonie avec le sacrement, que les œuvres de pénitence à accomplir ne vont pas seulement à punir les fautes passées, mais à détourner des fautes pour l'avenir, à guérir les plaies de l'âme et à prévenir de nouvelles blessures ; et, dès lors, ces œuvres contribuent efficacement à l'amendement de la vie. La satisfaction sacramentelle, qui, d'après la volonté de Jésus-Christ, doit compléter le sacrement de la Pénitence ou ses effets sacramentels par son efficacité « vindica-

tive » et salutaire (1), ne peut exister que par la coopération du ministre du sacrement et de celui qui reçoit le sacrement. Au pénitent il appartient d'accomplir les œuvres satisfactoires ; cependant ces œuvres ne sont sacramentelles qu'en tant qu'elles dépendent du pouvoir des clefs, ou que le prêtre les impose dans la confession, en exerçant sa fonction de juge. Il en résulte donc incontestablement pour tous les deux — confesseur et pénitent — l'obligation de faire chacun ce qu'ils doivent pour que le sacrement de la Pénitence ne reste point incomplet, mais reçoive sa parfaite intégrité (2). *Satisfactio est pars integralis sacramentalis judicii, quod cum debita sibi perfectione fieri debet* (SALMANT., disp. 11, dub. 2, n. 22).

4. — « Déjà les anciens Pères croyaient et enseignaient que le pouvoir des clefs a été donné aux prêtres non seulement pour delier, mais encore pour lier (*ad ligandum.* — TRID., sess. 14, cap. 8). *Quum subire pœnam pro culpa judicium quoddam requirat, oportet quod pœnitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi judicium in taxatione pœnæ expectet, quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et cætera sacramenta* (S. THOM., *c. Gent.*, IV, 72). Pour que le plein effet de notre sacrement soit obtenu, le juge du tribunal de la Pénitence doit toujours exercer simultanément le pouvoir de délier et celui de lier. *Confessio exterior, quæ fit sacerdoti, ordinatur ad hoc, quod sacerdos confitentem* absolvat *a peccatis et* liget *ad opera satisfactoria* (S. THOM., 3, q. 68, a. 6). *In confessione sacramentali non solum requiritur* absolutio, *sed judicium sacerdotis* satisfac-

---

(1) *Judex* in qualibet causa tenetur reum punire et pro qualitate criminis pœnas injungere, sed sacerdos in pœnitentiæ sacramento munere *judicis* fungitur ; ergo juxta culparum exigentiam tenetur satisfactiones præscribere. — *Medicus* adstringitur ex propriæ facultatis vice remedia morbo proportionata applicare, sed sacerdos non solum est minister hujus sacramenti et judex in conscientiæ foro, sed etiam *medicum* agit : ergo quum pœnæ satisfactoriæ sint peccatorum medicinæ, pœnitentibus eas injungere adstringitur. Unde illi hæc obligatio ex *triplici capite* provenit, ex munere nimirum medici, judicis ac ministri : qua *minister* integrum debet conficere sacramentum, qua *judex* reum punire et qua *medicus* remedia injungere. Quæ omnia per satisfactionis impositionem explentur (SALMANT., disp. II, dub. 1, n. 4).

(2) Satisfactio est pars intrinsece constitutiva hujus sacramenti, licet non sit pars essentialis, sed integralis tantum. Ex hoc autem efficaciter colligitur teneri per se tum sacerdotem ad imponendam congruentem peccatis et pœnitenti satisfactionem, tum pœnitentem ipsum ad eam et acceptandam et præstandam reipsa, quia uterque tenetur per se ad præstandam adæquate *integritatem substantialem* sacramenti, ne opus Dei evadat imperfectum ac defectuosum absque suo complemento (ESPARZA 1.10, q. 95).

tionem imponentis *exspectatur* (*Suppl.*, q. 10, a. 5, ad. 1). Puis donc que, dans l'administration du sacrement de la Pénitence, le prêtre doit exercer en ce double sens le pouvoir des clefs, on comprend que le pénitent est, en vertu de la loi divine, tenu de se soumettre non seulement au pouvoir de délier mais aussi au pouvoir de lier exercé par le juge : en d'autres termes, il doit accepter et accomplir la pénitence imposée. *Sacerdotis judiciaria potestas ad solvendum et ligandum non est duplex et separabilis, sed* una et indivisibilis *pertinens ad integritatem judicii. Idcirco pœnitens, si vult absolvi a culpa et quoad hoc sacerdoti se subjicere, nequit a sententiæ punitivæ acceptatione aufugere... sc. nequit a sacerdote absolutionem exposcere et nolle ab eo peccatis pœna debita puniri* (Salmant., disp. 11, dub. 2, n. 22). Celui qui reçoit notre sacrement n'est donc nullement libre de rejeter la pénitence sacramentelle, et de remettre à l'autre vie l'expiation des peines temporelles dues au péché (1). *Non potest esse in sacerdote potestas et obligatio injungendi satisfactionem convenientem sine obligatione in reo eam acceptandi et implendi, nam hæc duo sunt correlativa, quorum unum non potest esse sine alio* (Antoine, *De sacr. Pœnit.*, c. 4, a. 5).

5. — Le pouvoir qu'a le prêtre d'imposer au pénitent une satisfaction convenable et salutaire — et cela, sous une obligation grave ou légère, selon les circonstances — ce pouvoir, disons-nous, découle de sa mission essentielle de juge dans l'administration de notre sacrement (2). En tant que juge, en effet, il doit sauvegarder les droits de Dieu offensé et assurer à la majesté divine une compensation pour l'injure reçue; et il le fait en infligeant au coupable la peine méritée. Le pénitent qui d'ordinaire, même après l'absolution reçue, reste encore digne d'une peine, a donc le devoir de satisfaire ou d'expier, conformément à l'appréciation et à la décision du représentant de Dieu (*ad ar-*

---

(1) *Eadem* judiciaria clavium potestate *eademque* jurisdictione, qua absolvunt et liberant a peccatis, ligant etiam et obligant sacerdotes ad opera satisfactoria, quæ imponunt. Quapropter istam pœnitentium obligationem ad acceptandam pœnitentiam rationabiliter impositam a sacerdote et ad eamdem postea exhibendam nonnulli existimant certam ex fide, ut Vasquez, alii ut Suarez oppositam sententiam dicunt ut minimum temerariam ac improbabilem aliique aliis censuris merito eam vexant (Esparza, *l. c.*).

(2) Quilibet subditus tenetur obedire judici et superiori justam sententiam ferenti. Sacerdos autem, cui pœnitens per confessionem se subjecit, imponit pœnitentiam ut superior et judex, et tunc fungitur vice Christi ejusque nomine ac auctoritate ligat sicut absolvit. Ergo pœnitens *tenetur* ei parere acceptando et implendo satisfactionem convenientem ei a sacerdote injunctam (Antoine, *De sacr. pœnit.*, c. 4, a. 5).

bitrium ministri Dei. — S. THOM.). En joignant ainsi le pardon et la punition, Dieu manifeste, comme dans toutes ses œuvres, et sa miséricorde et son infinie justice.

Le confesseur n'est pas seulement juge : il est aussi médecin et, comme tel, il doit guider le pénitent dans l'amendement de sa vie et le préserver contre les rechutes ; mais lorsqu'il ne s'agit point de remèdes nécessaires, dont l'emploi est prescrit par le droit naturel ou divin, ce n'est qu'en vertu de son pouvoir judiciaire qu'il peut obliger le pénitent à obéir. C'est en qualité de juge qu'il prescrit les œuvres de pénitence ; mais, dans le choix de ces œuvres, il doit conserver toute la sagesse et la prudence d'un médecin des âmes, pour garder un juste milieu entre le rigorisme et le laxisme. Pour ce qui est de la convenance de la pénitence, il faut se placer surtout au point de vue de la guérison du pénitent, voir ce qui l'aidera davantage à conserver la vie de la grâce (1). Sauver ceux qui se perdent, ramener les égarés, est le but principal de notre sacrement. Pour l'atteindre plus sûrement, l'Église tient compte de la faiblesse de ses enfants et elle garde, depuis des siècles, une discipline beaucoup plus douce que dans l'antiquité chrétienne, en ce qui concerne les pénitences (2). Charger le pénitent de pratiques pénibles et longues, ce serait détourner de la réception des sacrements ou exposer à omettre les œuvres prescrites et conduire ainsi à de nouvelles fautes (3). *Non est necesse, quod peccatori imponat sacerdos ita gravem pœnam, sicut exigit culpa : imo tota die imponuntur multo minores* (S. BONAV., IV, dist. 17, p. 3, a. 2, q. 3). *Videtur conveniens, quod sacerdos non oneret pœnitentem gravi pondere satisfactionis, quia sicut parvus ignis a multis lignis superpositis de facili extinguitur, ita posset contingere, quod parvus affectus contritionis in pœnitente nuper*

---

(1) Pœnitentia, quæ non est pure aut præcipue vindicativa seu compensativa delicti, sed *medicinalis* in futurum, debet esse specialiter proportionata indigentiæ pœnitentis (ESPARZA, l. 10, q. 95).

(2) Etsi sacerdos, quantum fieri potest, debeat habere rationem gravitatis peccatorum, ut pro iis condignam pœnitentiam injungat, *præcipue tamen spectandus est fructus spiritualis pœnitentis.* Quare gravitas pœnitentiæ ratione infirmitatis aut corporalis aut spiritualis ipsius pœnitentis sæpissime multum moderanda est, ut communiter doctores fatentur et ex praxi ecclesiæ patet (CONINCK, disp. 10, dub. 8, n. 71).

(3) Du texte de saint Paul (II, Cor., 11, 6-7), saint Jean Chrysostome conclut que la pénitence à imposer doit s'estimer non pas seulement d'après la gravité des fautes, mais encore d'après l'état spirituel du pécheur (πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ τὴν ἕξιν τῶν ἁμαρτανόντων — Cfr. *Hom. IV in II ad Cor.*).

excitatus propter grave onus satisfactionis exstingueretur peccatore totaliter desperante (S. Thom., *Quodl.* 3, a. 28). Et, comme après l'accomplissement d'une pénitence relativement si minime, il reste encore de nombreuses peines à expier, le chrétien zélé pour son salut s'empressera de satisfaire par d'autres moyens ici-bas pour ne point tomber, dans l'autre vie, entre les mains de la justice vengeresse de Dieu (Hebr., x, 31). *Si pœnitens hic condignam pœnam a sacerdote suscipit, plenam pœnitentiam facit; si non, propter hoc quod sacerdos non imponit attendens fragilitatem peccatoris, Dominus exspectat, et solvet in purgatorio* (S. Bonav., iv, dist. 6, p. 1, dub. 6). *Sacerdos remittit aliquam partem illius pœnæ, qua Deus obligat peccatorem post absolutionem a culpa, et pro illa nunquam punitur in purgatorio nec alibi. Sed pro alia parte, a qua non absolvitur, vel punietur* hic *sufficienter vel Dominus exiget* in purgatorio (S. Bonav., iv, dist. 1, p. 1, a. 2, q. 2).

Aux moribonds surtout il faut imposer une très petite pénitence, si même ils sont en état de la faire. — Commuer (*commutatio*) une pénitence prescrite en une autre, est un acte du pouvoir des clefs, et cette commutation ne peut se faire que par un prêtre et au tribunal de la Pénitence (1). La commutation n'est licite que pour un motif raisonnable. — D'ordinaire, la satisfaction doit être imposée avant de donner l'absolution ; mais on peut aussi l'imposer ensuite. — La pratique et la doctrine constantes de l'Église prouvent qu'il n'est point nécessaire, qu'il n'est même point opportun que la satisfaction sacramentelle soit accomplie avant l'absolution. Les œuvres satisfactoires faites après que l'âme a recouvré la grâce, ont beaucoup plus de valeur devant Dieu et sont plus profitables au salut.

6. — Sans doute la satisfaction sacramentelle est moins importante et moins nécessaire que la contrition et l'accusation des péchés; elle n'en est pas moins une partie constitutive du sacrement. Elle « intègre », c'est-à-dire elle complète le sacrement au point de vue de son essence et de son efficacité. En tant que la satisfaction fait partie du sacrement, il est certain qu'elle agit à la manière des rites sacramentels, qu'elle produit *ex opere operato* les effets qui sont siens. *Concors Doctorum sententia supponit, satisfactionem sacramentalem aliquem effectum supernaturalem ex opere* operato *et* virtute clavium *sortiri*

(1) Commutatio pœnitentiæ est *actus judicialis* : ergo debet fieri a judice ut tali et suo munere fungente. Atqui nullus confessarius extra confessionem se gerit ut judex : ergo a nullo confessario extra confessionem valet fieri pœnitentiæ commutatio (Salmant., disp. ii, dub. 4, n. 63).

ultra illum, quem causat ex se et ex opere operantis (SALMANT., disp. II, dub. 6). Ce mode d'action et l'efficacité qui lui correspond, constituent un avantage fort appréciable qui n'appartient pas à la satisfaction extra-sacramentelle. *Opus, quod quis facit ex injunctione sacerdotis, dupliciter valet pœnitenti : uno modo ex natura operis ; alio modo ex vi clavium. Quum enim satisfactio a sacerdote absolvente injuncta sit pars pœnitentiæ, manifestum est, quod in ea operatur vis clavium, ita quod amplius valet ad expiandum peccatum, quam si proprio arbitrio homo faceret idem opus* (S. THOM., *Quodl.* 3, a. 28). La vertu et l'efficacité sacramentelles de la satisfaction ont leur principe non point dans l'état de grâce du pénitent, mais dans l'absolution valide, que cette absolution précède les œuvres de pénitence ou qu'elle les suive. Mais quant aux fruits sacramentels de la satisfaction, savoir la remise des peines, le pénitent ne peut les recueillir que lorsqu'il a l'état de grâce. Tant qu'il demeure dans l'état de péché, la pénitence validement accomplie ne peut produire ses effets sacramentels.

7. — Quant à la question des effets de la pénitence sacramentelle, les théologiens ne sont pas d'accord. Si, par exception, la pénitence précède l'absolution, comme la contrition et la confession doivent toujours la précéder, elle ajoute à la disposition du pénitent et, par cette union avec les autres parties essentielles du sacrement, elle exerce une influence sur la collation de tous les fruits sacramentels. Il en va autrement si la pénitence — comme c'est l'ordinaire — n'est accomplie qu'après que le sacrement est entièrement constitué et qu'il a produit ses effets essentiels. Même dans cette hypothèse, la pénitence imposée possède une efficacité *ex opere operato* qui, toutefois, n'a pour but que de compléter les effets essentiels liés au sacrement. Les effets essentiels sont la rémission de la coulpe et de la peine éternelle par l'infusion de la grâce sanctifiante ; ils sont produits aussitôt que l'absolution est donnée. Mais pour que notre sacrement atteigne complètement son but — la remise totale non seulement de toute la coulpe, mais encore de toutes les peines dues au péché — il faut que la peine temporelle, qui demeure d'ordinaire même après l'absolution, soit effacée d'une manière sacramentelle — et c'est ce qui a lieu certainement par l'accomplissement de la pénitence imposée (1).

---

(1) Plena ac perfecta peccatorum remissio non solum exposcit, ut culpa ac pœna æterna remittatur, sed etiam ut *temporalis pœnæ reatus* exstinguatur : perfectum enim est illud, cui nihil deest. Ergo hujusmodi temporalis pœnæ remissio tanquam effectus proprius respondet satisfactioni

La satisfaction sacramentelle efface incontestablement des peines temporelles *ex opere operato*, parce qu'en vertu de l'institution divine et en raison de son accomplissement, elle applique infailliblement au pénitent les mérites satisfactoires de Jésus-Christ. La pénitence sacramentelle imposée par le prêtre signifie (et a pour but) le paiement de la dette temporelle du péché — elle doit donc produire cet effet. *Satisfactio, partialiter saltem, eo fine imponitur, ut per eam satisfiat pro pœna temporali adhuc debita peccatis quoad culpam remissis, huncque effectum significat: ergo et eumdem efficit ex opere* operato; *nam sacramenta id efficiunt quod significant* (Platelius, *de sacr. pœnit.*, n. 959). Quoique la satisfaction sacramentelle soit bien plus efficace que la satisfaction extra-sacramentelle, la pénitence que le prêtre, dans sa discrétion, estime suffisante et qu'il impose, n'efface point infailliblement ni toujours toutes les peines qui restent à expier. Nous ignorons dans quelle mesure se fait cette rémission ; on peut cependant en juger d'après la grandeur de la pénitence imposée, comme d'après la ferveur et la piété avec lesquelles le pénitent l'accomplit. *Majorem aut minorem partem pœnæ delet satisfactio, prout magis aut minus proportionata est peccatorum gravitati, et majori aut minori cum devotione peragitur* (Platelius, *l. c.*).

La satisfaction produit-elle d'autres effets sacramentels? la question est controversée. Puisque la satisfaction a aussi pour but d'amender le pénitent, nombre de théologiens estiment que l'accomplissement de la pénitence apporte, dans ce but, des grâces spéciales et cela *ex opere operato. Satisfactio ex opere* operato *remittit pœnas et confert suo tempore gratias aliquas prævenientes, quibus juvetur pœnitens, ut in posterum fugiat peccata* (Coninck, disp. 10, dub. 10, n. 92. — Cfr. Suarez, disp. 38, sect. 2). — D'autres vont plus loin encore et attribuent à la satisfaction sacramentelle la vertu d'accroître ou de communiquer la grâce habituelle, *ex opere operato* — opinion qui ne repose sur aucun fondement solide. *Satisfactio sacramentalis triplicem ex opere* operato *habet effectum, nempe remissionem pœnæ temporalis ex peccatis jam condonatis relictæ, — auxilia*

---

integranti sacramentum. Patet consequentia: nam quum totum sacramentum et ejus partes causent omnimodam peccatorum remissionem, ita in hoc per distributionem accommodam debent proportionari, ut partibus essentialibus respondeat effectus substantialis, nimirum remissio culpæ ac pœnæ æternæ, parti vero *integrali*, qualis est *satisfactio* complens sacramentum, *remissio pœnæ temporalis*, qua peccatum complete sit remissum (Salmant., disp. 11, dub. 6, n. 89).

quædam supernaturalia ad facilius præcavenda peccata in futurum, — et augmentum gratiæ habitualis (Gonet, disp. 13, a. 3, n. 31). En tout cas, pour démontrer une telle efficacité, on ne peut s'appuyer sur cet argument que la satisfaction est partie intégrante d'un sacrement qui produit la grâce.

8. — Si le pénitent est en état de grâce lorsqu'il accomplit la satisfaction imposée, la satisfaction remet la peine non seulement *ex opere operato*, mais encore *ex opere operantis*. Le fruit ou mérite expiatoire, produit *ex opere operato*, ne peut profiter qu'à celui qui reçoit le sacrement et ne peut être transféré à un autre. Si donc le confesseur impose certaines pénitences pour le soulagement des âmes du Purgatoire (Cfr. Cat. Rom., p. 2, c. 5, q. 63), seul, le fruit satisfactoire, produit *ex opere operantis*, peut être appliqué à ces âmes.

Tandis que, pour avoir la vertu d'expier, les œuvres de pénitence librement accomplies doivent être faites en état de grâce, la satisfaction sacramentelle ne cesse point d'être valide et efficace parce que le pénitent l'accomplit en état de péché. Sans doute, tant que le pénitent demeure en cet état, aucune peine temporelle ne lui est remise : mais on peut admettre avec raison que le droit à une certaine remise de la peine, droit obtenu par l'accomplissement de la pénitence, « revit » ou plutôt acquiert son effet, aussitôt que l'obstacle est écarté par l'infusion de la grâce (Cfr. Aversa, q. 14, sect. 8) (1).

Hæc igitur de tribus pœnitentiæ partibus — contritione, confessione et satisfactione — copiose *et* dilucide *explicanda sunt* (Cat. Rom., p. 2, c. 5, q. 61).

(1) Licet satisfactio sacramentalis, impleta in peccato mortali, non conferat effectum remissionis pœnæ temporalis durante illo statu, nihilominus tamen ad hunc effectum *reviviscit* recedente fictione seu quod idem est, sublato impedimento peccati mortalis (Tanner, disp. 6, q. 8, dub. 1, n. 26).

TROISIÈME SECTION

LES FRUITS DU SACREMENT DE LA PÉNITENCE

§ 27. — Effets sacramentels.

I. — « Rien n'est plus utile à la piété des fidèles, rien ne leur inspirera un plus grand zèle pour la réception du sacrement de la Pénitence que de leur expliquer souvent les précieux avantages que nous pouvons et devons en retirer. Les fidèles comprendront alors qu'en toute vérité on peut dire de la Pénitence : si les racines sont amères (*radices amaras*), les fruits sont extrêmement doux (*fructus suavissimos*) » (Cat. Rom. p. 2, c. 5, q. 17). Nous avons parlé de ces racines (contrition, confession et satisfaction) : il nous reste à exposer brièvement les fruits délicieux qui en résultent. Nous nous bornerons à ceux que la confession produit comme sacrement, en vertu de l'institution divine et de la disposition établie par Dieu — abstraction faite de tant d'autres avantages inappréciables attachés à l'institution catholique de la Pénitence et qui en proviennent naturellement.

2. — Comme le Baptême, la Pénitence est un moyen et un instrument de la justification du pécheur (1). Ces deux sacrements produisent donc tous les effets que réclame et suppose la justification du pécheur (*justificatio impii*) dans l'économie actuelle du salut. Mais, tandis que, par le Baptême, la grâce de la justification est signifiée et produite sous la forme d'une régé-

(1) Infirmitas culpæ in generali est peccatum originale, contra quod est baptismus, et peccatum actuale mortale, contra quod est pœnitentia (S. Bonav., iv, dist. 2, a. 1, q. 3).

nération spirituelle (*gratia regenerativa*), elle a, dans le sacrement de la Pénitence, pour but et pour effet de guérir l'âme malade (*gratia sanativa*), et, lorsqu'il s'agit d'une maladie mortelle, de ressusciter l'âme à la vie de la grâce (*gratia resuscitativa*) (1). « Seigneur, ayez pitié de moi, guérissez mon âme (*sana*); car j'ai péché contre vous » (Ps. XL, 5). — D'après le principe : « *Sacramenta efficiunt quod figurant* », on peut reconnaître l'effet principal de notre sacrement dans l' « *absolutio a peccatis* » (DECRETUM PRO ARMENIS), c'est-à-dire dans l'acquittement de toutes les fautes commises après le Baptême — ou dans la « *reconciliatio cum Deo* » (TRID.), c'est-à-dire dans le rétablissement de l'amitié avec Dieu, dans le retour à l'adoption divine par la restitution de la grace sanctifiante qui avait été perdue (2). Les divers effets du sacrement de la Pénitence ont ainsi entre eux un rapport intime, ils se complètent l'un l'autre, comme le prouve leur simple énumération.

3. — Quand le prêtre prononce ces mots si merveilleusement efficaces : « *Ego te absolvo a peccatis tuis* », il communique au chrétien tombé par le péché la grâce qui délie les liens de la coulpe et de la peine éternelle. La grâce sacramentelle de la Pénitence délivre l'âme des « chaînes des ténèbres » (II PETR., II, 4), — elle l'arrache du tombeau du péché et la préserve de l'abîme de l'enfer. La « seconde mort » (APOC., XX, 6), c'est-à-dire la mort éternelle dans la damnation est une conséquence de la mort de l'âme en cette vie, et cette mort consiste dans la perte de la vie de la grâce : que nous soyons délivrés de cette double mort, c'est un bienfait inappréciable que nous devons au sacrifice sanglant de Jésus-Christ (Cfr. LESSIUS, *De perfect. divin.*, l. 12, c. 10). — *Morte sua simplici — nostræ morti duplici — fert medelam* (ADAM DE S. VICT.). L'absolution fait du pécheur un juste, de l'ennemi de Dieu un enfant et un héritier de Dieu, de l'esclave de Satan le temple de l'Esprit Saint — l'absolution ferme la porte de l'enfer et ouvre la porte du ciel. Une telle transformation est évidemment l'œuvre de Dieu et de la grâce : pour l'accomplir, il faut la main toute-puissante du

---

(1) Baptismus institutus est tanquam spiritualis quædam renascentia conjuncta cum morte spirituali vitæ præcedentis peccatorum; pœnitentia autem est instituta tanquam spiritualis quædam medicina (ESTIUS, IV, dist. 14, § 11).

(2) Hoc sacramentum fuit institutum ad inducendum et stimulandum homines, ut reconcilientur Deo media compensatione et satisfactione intervenientibus in ipso sacramento. Reconciliatio autem fit per veram ipsius peccati remissionem media infusione gratiæ (SALMANT., disp. 3, dub. 2, n. 108).

Très-Haut (Ps. LXXVI, 11). — Dès là que le péché mortel disparaît, la peine éternelle doit être remise : ces deux effets sont toujours indissolublement unis (1). Quiconque, par le pardon de la coulpe, est rentré en grâce avec Dieu, ne peut être exclu du riche héritage du ciel (Rom., VII, 17 ; Galat., IV, 1).

4. — Il n'en est pas de même en ce qui concerne les peines temporelles. Elles ne sont point toujours ni nécessairement remises en même temps que la coulpe, puisqu'elles sont compatibles avec l'amitié de Dieu et que la justice divine peut les infliger aux enfants d'adoption. En tant que sacrement qui remet les péchés, la Pénitence se distingue du Baptême sur ce point encore : elle n'efface pas, d'ordinaire, toutes les peines temporelles ; elle en remet une partie plus ou moins grande, selon que la préparation ou les dispositions du pénitent sont plus ou moins parfaites. *In baptismo omnis pœna, quæ pro peccato debetur, relaxatur, sed quum homo peccata iterat, reddit se indignum tanto beneficio, et ideo per passionem Christi non remittitur ei* tota *pœna, sed* minoratur, *quantum decet et expedit salva divina justitia* (S. Bonav., III, dist. 9, a. 1, q. 4) (2). D'ailleurs, la conversion et la sérieuse préparation au sacrement de la Pénitence supposent et renferment bien des actes qui, par leur nature même, contribuent efficacement à diminuer la dette des peines temporelles ; le plus souvent, toutefois, il faut y joindre l'accomplissement des œuvres satisfactoires. *Ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, sc. macula culpæ et reatus pœnæ. Macula quidem culpæ deletur per gratiam, qua cor peccatoris convertitur ad Deum; reatus autem pœnæ* totaliter *tollitur per hoc quod homo Deo* satisfacit (S. Thom., 3, q. 22, a. 3).

5. — Par le fait même que le pénitent reçoit la grâce habi-

---

(1) Remissa culpa tollitur reatus pœnæ *æternæ*. Tamen hæc mala sunt distincta et diversi ordinis, quamvis alterum ab altero pendeat. Unde etiam *duplex* est in illis tollendis *beneficium* nec minores gratiæ sunt agendæ, quam si alterum ab altero non penderet (Lessius, *De perfect. div.*, l. 12, c. 10, n. 71).

(2) In baptismo homo novam vitam accipiens fit per gratiam baptismalem novus homo et ideo nullus reatus pœnæ in eo remanet pro præcedenti peccato. Sed in pœnitentia non mutatur homo in aliam vitam, quia non est *regeneratio*, sed *sanatio quædam*. Et ideo ex vi clavium, quæ operantur in sacramento pœnitentiæ, non tota pœna remittitur, sed aliquid de pœna temporali, cujus reatus post absolutionem a pœna æterna remanere potuit... In absolutione alicui plus et minus dimittitur vi clavium de pœna, secundum quod plus se vel minus ad gratiam disponit, et potest esse tanta dispositio, quod etiam ex vi contritionis tota pœna tollatur (*Suppl.*, q. 18, a. 2).

tuelle qui purifie et guérit son âme, il reçoit aussi des grâces spéciales, des grâces actuelles de force et de courage, pour vivre dans la crainte de Dieu, pour vaincre les tentations, pour éviter la rechute dans le péché.

6. — La « paix de la conscience et une joie intime accompagnée de consolation spirituelle » (TRID., sess. 14, cap. 3) récompensent d'ordinaire la pieuse et fervente réception du sacrement de la Pénitence. C'est là un effet naturel de la réconciliation avec Dieu (ROM., v, 1), comme, au contraire, la conscience de la faute est accompagnée de remords, de crainte et d'angoisse (ROM., II, 9) (1). Notre sacrement a été institué le soir de Pâques, le jour même de la Résurrection du Seigneur : cette circonstance n'indique-t-elle pas que « la Pénitence délivre de la mort du péché, qu'elle ouvre le paradis, qu'elle ranime dans l'âme une heureuse assurance du salut » ? (*Suppl.*, q. 20, a. 1-4). *Pœnitentia est tabula liberationis a naufragio. Unde sicut gaudet quis, quando de naufragio evadit, sic pœnitens debet gaudere* (S. BONAV., IV, dist. 16, p. I, dub. 10). Le « fils prodigue » est revenu de l'exil, il est sorti de la misère : n'a-t-il pas toute raison de se réjouir de rentrer dans ses droits à l'héritage, de retrouver un père et la maison de son père ? (LUC., XV, 11-32) Oui, le pénitent a tout lieu de remercier le Seigneur des choses merveilleuses que sa miséricorde a accomplies (Ps. CII, 1-5).

7. — Les péchés effacés par la Pénitence ou par l'infusion de la grâce sont remis pour toujours : ils ne reparaissent plus ni au point de vue de la coulpe, ni sous le rapport de la peine, au cas où le pénitent retomberait dans une faute mortelle (2).

---

(1) Sicut in pœna magnitudo afflictionis differtur, et interior afflictio et remorsio peccatum concomitatur, sic et in bene factis multitudo dulcedinis absconditur bene facientibus (Ps. 80, 29) ; nihilominus tamen aliquæ primitiæ spiritus degustantur et in omni bono opere quædam jucunditas conscientiæ et tranquillitas bene operanti conceditur, quæ est sicut fructus et remuneratio operis illius (S. BONAV., II, dist. 36, a. 2, p. 1).

(2) C'est ce que les Scolastiques enseignent unanimement depuis le milieu du XIII[e] siècle, tandis qu'auparavant l'opinion contraire trouvait des défenseurs. Hujus quæstionis solutio obscura est et perplexa, aliis asserentibus, aliis contra negantibus, peccata semel dimissa ulterius replicari ad pœnam. Utrique parti quæstionis probati favent doctores, ideoque alicui parti non præjudicans studioso lectori judicium relinquo, addens, mihi tutum fore ac saluti propinquum, sub mensa dominorum micas edere (PETR. LOMB., IV, dist. 22, c. 1). Guillaume de Paris († 1248) est encore d'avis que, d'après les exigences de la justice (*de jure et justitia*), toute la peine due aux péchés précédemment pardonnés doit être imputée au pécheur qui retombe. Toutefois, il ne prétend point que la miséricorde divine ne puisse intervenir en ce cas. Fines autem misericordiæ Dei vel limites non hic et alibi præscribimus, sed immensitatem ejus semper et

Gratia simpliciter tollit maculam et reatum pœnæ æternæ, et quod gratia semel fecit, perpetuo manet (S. THOM., 3, q. 88, a. 1, ad. 4). *Dimissa peccata nullo modo redeunt quoad culpam* (S. BONAV., IV, dist. 3, 22, a. 1, q. 1). *Dona Dei sunt sine pœnitentia* (ROM., XI, 29) : *ergo si Deus aliquid condonat, non pœnitet de condonatione : ergo non potest reatus redire, quem Deus dimisit vel a quo solvit* (S. BONAV., IV, dist. 22, a. 1, q. 2). Que les péchés pardonnés ne reparaissent point par suite d'une rechute dans le péché, qu'ils ne « revivent » point, la raison et l'explication s'en trouvent dans la manière dont la justification s'accomplit, puisque la rémission des fautes est un élément essentiel de cette justification. Or, c'est Dieu, Dieu seul qui efface les iniquités et qui ne songe plus aux péchés (Is., XLIII, 25). Cette œuvre de Dieu, — le pardon, l'anéantissement de la tache du péché et de la peine éternelle — ne peut être rendue vaine par aucun acte humain. *Opus Dei per opus hominis irritari non potest. Remissio autem peccatorum proprium fuit opus divinæ misericordiæ, unde non potest irritari per sequens peccatum hominis* (S. THOM., 3, q. 88, a. 1). La Sainte Écriture enseigne aussi expressément et aussi clairement que possible que la merveilleuse puissance de la grâce détruit entièrement le péché. Dieu efface les iniquités comme une nuée, et les péchés comme un nuage (Is., XLIV, 22), — c'est-à-dire comme le nuage et la nuée se fondent et se dissipent sous les rayons ardents du soleil, ainsi le Seigneur efface entièrement les péchés. Le sang de Jésus-Christ opère une véritable purification du péché, une purification intérieure (I JOANN., I, 7). Le Seigneur prend les péchés, il les jette dans les profondeurs de la mer (*projiciet in profundum maris omnia peccata nostra* — MICH., VII, 19), en sorte qu'ils sont anéantis et ensevelis dans l'oubli. Dieu jette loin de lui tous nos péchés (Is., XXXVIII, 17) — cette image indique, elle aussi, l'oubli complet. De toute la distance de l'orient à l'occident et plus encore, le Seigneur rejette loin de nous nos iniquités quand nous les regrettons et les avouons ; pour toujours il les éloigne de sa vue. Pour que les péchés soient « couverts » (*tecta*), cachés, c'est-à-dire soustraits aux regards de Dieu qui sait tout, il faut qu'ils soient complètement effacés,

veneramur et prædicamus (*De sacr. pœnit.*, cap. 19). — Gulielmus de his scribit diffuse ac diligenter legenti formidinem incutit grandem. Aliarum etiam opinionum solvit objecta et sentire videtur, quod per unumquodque mortale peccatum, quo quis recidivat, universa peccata dimissa redeunt quantum ad pœnam. Hoc ad minus convincit, quod peccata vehementer, imo ineffabiliter aggravantur per recidivationem frequentem (DION. CARTUS., IV, dist. 22, q. 1).

aussi entièrement que s'ils n'avaient jamais existé ; et si nos iniquités ne nous sont plus « imputées », c'est parce qu'elles sont complètement anéanties (Ps. xxxi, 1-2 ; Rom., iv, 6-7) (1). *Realiter idem sunt iniquitatis remissio peccatique tectio* (Dion. Cartus., *in Ps.* xxxi, 1).

Puisque la coulpe ou la tache du péché ne reparaît point, il est évident que le péché pardonné ne peut plus être puni d'une peine éternelle : pour que cette peine soit infligée, il faut nécessairement que la coulpe subsiste. *Reatus pœnæ æternæ est inseparabiliter annexus culpæ ; sed culpa non potest redire : ergo nec reatus pœnæ æternæ* (S. Bonav., iv, dist. 22, a. 1, q. 2). Dieu ne punit point une seconde fois les fautes pardonnées, parce qu'elles ont été suffisamment expiées par l'application des mérites satisfactoires de Jésus-Christ. *Divina clementia dimissa peccata in ultionem ulterius redire non patitur* (Gelasius, apud Grat., *De pœnit.*, dist. 4, c. 24).

Dieu accorde la rémission des péchés véritablement, c'est-à-dire absolument, et non pas à la condition que le coupable pardonné ne retombera plus (2). A ces dons de la grâce on peut appliquer le mot de l'Apôtre : ils sont « sans repentance » (ἀμεταμέλητα τὰ χαρίσματα τοῦ θεοῦ — Rom., xi, 29). Dieu ne les retire point, parce qu'il les a accordés sans condition et sans limites pour tous les cas. *Sine pœnitentia sunt dona et vocatio Dei* (Rom., xi, 29). *Sed peccata pœnitentis sunt dimissa per donum Dei. Ergo per peccatum sequens non redeunt peccata dimissa, quasi Deus de dono remissionis pœniteat* (S. Thom., 3, q. 88, a. 1). L'infidélité de l'homme n'anéantit point la fidélité de

---

(1) In conspectu *hominis* cooperiri potest aliquid, ita tamen quod propter hoc non desinit, sicut pictura operitur panno, non quia non sit, sed quia non apparet. In conspectu autem *Dei*, quem nihil potest latere, *operire* est facere quod non sit, et hoc modo caritas operit priora peccata delendo, et ideo quum jam non sint, remoto operimento, non apparent (S. Bonav., iv, dist. 22, a. 1, q. 1). — *Beati* sunt *quorum tecta sunt peccata*, h. e. per emendationem et gratiam ita deleta sunt quasi nunquam fuissent, sic quod Deus ea ignorat, quoniam non commemorat nec vindicat ea de reliquo, quamvis ejus agnitionem nihil lateat (Dion. Cartus., *in Ps.* xxxi, 1).

(2) Si causa absolute ponatur, et effectus ponitur absolute. Si igitur non absolute fieret per gratiam et gratiæ sacramenta peccatorum remissio, sed cum quadam conditione in futurum dependente, sequeretur quod gratia et gratiæ sacramenta non essent sufficiens causa remissionis peccatorum, quod est erroneum, utpote derogans gratiæ Dei. Et ideo nullo modo potest esse, quod macula et reatus præcedentium peccatorum redeant, secundum quod ex talibus actibus causabantur (S. Thom., 3, q. 88, a. 1).

Dieu (ROM., III, 3). Cfr. AVERSA, q. 5, sect. 2 ; SYLVIUS, 3, q. 88, a. 1).

Ce n'est que « relativement » ou sous un certain point de vue que les péchés déjà pardonnés reparaissent par la rechute dans la faute — en ce sens que le pardon précédent aggrave le péché suivant. *Verum est quod aliquo modo aggravat culpam sequentem præcedens remissio, quia est ibi contemptus præstiti beneficii* (S. BONAV., IV, dist. 22, a. 1, q. 2). La rémission du péché est un grand bienfait de Dieu : celui qui pèche de nouveau, n'apprécie point la grandeur de ce bienfait, il se montre ingrat envers son bienfaiteur (1). Cette ingratitude constitue une circonstance plus ou moins aggravante pour les fautes qui suivent le pardon. *Hoc non est peccata dimissa redire simpliciter, sed secundum quid, in quantum sc. virtualiter in peccato sequenti continentur* (S. THOM., 3, q. 88, a. 1).

§ 28. — Les biens du salut perdus par suite du péché sont rendus.

1. — La « reviviscence » des biens spirituels, dont le péché mortel avait causé la perte, est l'un des précieux avantages attachés à la réception du sacrement de la Pénitence (ou à la contrition parfaite) (2). Dès que le juste commet l'iniquité, toute sa justice est oubliée (EZECH., XVIII, 24) : du moment qu'il commet un péché mortel, il est pauvre et nu, malheureux et misérable (APOC., III, 17), c'est-à-dire complètement dépouillé de tous ses mérites et de tous ses droits à la récompense céleste. Sans doute la justice divine aurait pu châtier le péché mortel par la perte irrémédiable de tous les biens spirituels acquis

---

(1) Debet, qui indulgentiam accepit, jugem peccati habere memoriam, non ad faciendum, sed ad cavendum ; debet non oblivisci omnes retributiones Dei (Ps. CII, 2), quæ tot sunt, quot sunt peccatorum remissiones : tot ergo debet cogitare dona Dei, quot mala sua, ac pro illis usque in finem gratias agere (PETR. LOMB., IV, dist. 22, c. 1.)

(2) De reviviscentia meritorum per subsequentem justificationem egregie inter omnes tractat SCOTUS, IV, dist. 22, a. 2, ubi concludit famosa illa et piissima sententia dicens, istud, nempe meritorum reviviscentiam, bene debere allicere quemlibet ad semper meritorie agendum pro viribus, quia sive mansurus sive lapsurus sit, non erunt ista in oblivionem totaliter coram Deo (MASTRIUS, *de justificatione*, q. 10, n. 304).

précédemment (1) : mais, de fait, il n'en est point ainsi. Dieu qui, dans sa douceur habituelle, est toujours plus prêt à exercer la miséricorde qu'à punir (*pronior est ad miserendum quam ad condemnandum* — S. BONAV.), a bien voulu que, sous l'économie actuelle du salut, le pécheur recouvre, par sa conversion et par sa justification, les mérites, les trésors de la grâce et le droit à la récompense que le péché lui avait ravis (2). La reviviscence des mérites « mortifiés » par le péché mortel est une vérité enseignée par tous les théologiens ; toutefois l'on rencontre les opinions les plus diverses, quand il s'agit non plus du fait lui-même (3), mais du fondement sur lequel s'appuie la doctrine unanime de l'Église, et de l'explication de ce principe.

2. — Tous les actes humains doivent être dirigés à la fin suprême et dernière, qui est la glorification de Dieu et la béatitude dans une vie meilleure. Or, à ce point de vue, on peut distinguer plusieurs sortes d'actes, ou d'œuvres. Les « œuvres mortes » (ἔργα νεκρά, *opera mortua* — HEBR., VI, 1 ; IX, 14) sont, dans l'Écriture, les péchés en tant qu'ils détruisent la vie de la grâce et produisent la mort de l'âme (= *opera mortifera*) : ces œuvres sont entièrement effacées par la Pénitence. Mais dans le langage théologique, cette même expression a un autre sens (4) : elle désigne des œuvres surnaturellement bonnes et,

---

(1) Posset juste Deus statuere, ut mortaliter peccans ipso facto *irrecuperabiliter* amittat priora merita, quantumvis postea resurgat et pro injuria satisfaciat (MASTRIUS, *de justificatione*, q. 10, a. 2, n. 325).

(2) Non negamus potuisse Deum in alia providentia velle, quod merita antecedentia per peccatum *omnino exstinguantur et non mere mortificentur*, ut docent communius cum Suarez et Lugo contra Vasquez : quia tamen Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut magis ad pœnitentiam alliciat, promittit se restiturum nobis quæcumque per peccatum amisimus idque cum fœnore : siquidem per pœnitentiam candori et meritis antiquis superadditur novum meritum et nova gratia ex opere operantis per actum contritionis aut ex opere operato per sacramentum (VIVA, p. 8, disp. 2, q. 8, a. 1).

(3) Redire merita et per peccatum eis superveniens non exstingui, sed solum mortificari et impediri, *constans est omnium theologorum consensus*. Quamvis hæc veritas in sacris litteris expressa non sit, omnes tamen theologi et plures ecclesiæ Patres tanquam indubitatam docent, quin unus eam negaverit (RIPALDA, *De ente supernat.*, l. 4, disp. 91, sect. 1, n. 1).

(4) Opus aliquid dicitur *mortuum* dupliciter : — uno modo *effective*, quia sc. est causa mortis et secundum hoc opera peccati dicuntur opera mortua (HEBR., 9, 14) : hæc igitur opera mortua non vivificantur per pœnitentiam, sed magis abolentur (HEBR., VI, 1) ; alio modo dicuntur opera mortua *privative*, sc. quia carent vita spirituali, quæ est ex caritate, per quam anima Deo conjungitur, ex qua vivit, sicut corpus per animam, et per hunc modum etiam *fides, quæ est sine caritate*, dicitur mortua secundum

par conséquent, salutaires (*opera salutaria*) qui, cependant, n'ont pas la vie proprement dite et entière, parce qu'elles sont accomplies en dehors de l'état de grâce. Ces œuvres ne proviennent pas du principe vital de la grâce et de la charité habituelle et, dès lors, elles ne peuvent, dès le début, ni mériter une récompense éternelle ni rendre digne de cette récompense : donc, elles ne peuvent point davantage, plus tard, être vivifiées par la grâce de la justification ni recevoir une efficacité méritoire. *Impossibile est, quod opera mortua iterum fiant viva per pœnitentiam* (S. Thom., 3, q. 89, a. 6).

Peuvent seules « revivre » les œuvres dites « mortifiées » (*opera mortificata*), qui, à l'origine, étaient des œuvres vives dans tout le sens du mot, en tant qu'elles ont été accomplies non seulement avec l'aide de grâces actuelles, mais encore en état de grâce sanctifiante. Ici, nous regardons uniquement comme des œuvres vives les œuvres bonnes surnaturellement qui sont méritoires au sens rigoureux du mot (*meritoria de condigno*), c'est-à-dire qui confèrent un droit à la récompense éternelle, à une augmentation de la grâce sanctifiante et des vertus infuses. La « vie » des bonnes œuvres, ou, ce qui revient au même, leur efficacité méritoire, consiste dans la vertu qu'elles possèdent de conduire l'homme à la vie éternelle et de lui préparer la gloire du ciel. Or, de ces œuvres on dit qu'elles sont « mortifiées » (*mortificantur*) par le péché mortel — expression figurée qu'il faut entendre exactement. Cela ne veut point dire que les œuvres surnaturellement bonnes perdent leur vertu vivifiante ou leur mérite, en elles-mêmes et aux regards de Dieu : cela signifie simplement qu'elles ne peuvent plus exercer efficacement leur vertu, aussi longtemps que l'homme demeure dans l'état de péché et reste ainsi incapable de recevoir la récompense céleste méritée précédemment. *Res viva per mortem perdit operationem vitæ. Unde per quamdam similitudinem dicuntur res* mortificari, *quando* impediuntur a suo proprio effectu vel operatione. *Effectus autem operum virtuosorum, quæ in caritate fiunt, est perducere ad vitam æternam, quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundum hoc opera in caritate facta mortificari dicuntur per consequens peccatum mortale* (S. Thom., 3, q. 89, a. 4). *Opera in caritate facta non mortificantur secundum se, sed solum per impedimentum superveniens ex parte operantis* (S. Thom., 3, q. 89, a. 5, ad 2). D'où l'on voit aisément comment

---

illud (Jac., II, 26) : « Fides sine operibus mortua est » (S. Thom., 3, q. 89, a. 6).

l'on doit entendre la « reviviscence des mérites » (*reviviscentia meritorum*). Ces mérites ne sont refusés à leur possesseur qu'aussi longtemps qu'il demeure dans le péché et que le péché est un obstacle à la rémunération ou récompense. Aussitôt que cet obstacle est écarté par une véritable pénitence, les mérites acquis avant la chute dans le péché (1) revivent en même temps que l'homme rentre dans l'amitié de Dieu, et ils confèrent au pénitent un plein droit à la gloire promise précédemment et au degré de grâce correspondant (2). *Quod opera meritoria isti, qui ea fecit, non sint efficacia ad ducendum in vitam æternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditus est indignus vita æterna. Hoc autem impedimentum tollitur per pœnitentiam, in quantum per eam remittuntur peccata. Unde restat quod opera prius mortificata per pœnitentiam recuperant efficaciam perducendi eum, qui fecit ea, in vitam æternam, quod est ea* reviviscere. *Et ita patet quod* opera mortificata per pœnitentiam reviviscunt (S. Thom., 3, q. 89, a. 5).

3. — Dans la Sainte Écriture, la reviviscence des mérites mortifiés par le péché n'est nulle part affirmée de telle sorte qu'on y puisse trouver une preuve proprement dite à l'appui de cette doctrine d'ailleurs enseignée par la théologie. D'ordinaire l'on cite deux textes (Hebr., vi, 10; Galat., iii, 4) (3). Mais la démonstration habituelle repose sur l'hypothèse erronée que les destinataires de ces deux lettres avaient déjà perdu l'état de foi et de grâce; tandis qu'il ressort du contexte tout entier qu'ils n'avaient point encore renoncé à la foi, tout en ayant besoin d'être prémunis contre une défection possible. L'auteur de l'Épître aux Hébreux rappelle à ses lecteurs la fin misérable des apostats (vi, 8), et il exprime sa conviction que, pour eux, ils ne se perdront point (vi, 9). La confiance de l'Apôtre, sa conviction que ceux à qui il s'adresse persévéreront dans la foi chrétienne, s'appuient sur la justice de Dieu qui n'oubliera pas leurs mérites précédents ni leur charité actuelle, mais qui les en ré-

---

(1) Verum est et communis tenet opinio, quod opera, quæ prius fuerunt viva, quia ex caritate facta et digna vita æterna, postea adveniente culpâ mortificantur in isto — quia amplius in hoc quandiu est culpa, in eo non sunt digna remuneratione propter indignitatem ipsius —, sed rursus gratia redeunte, quæ istum facit dignum vita æterna, jam opera in hoc sunt digna remuneratione et ideo *restituuntur* et *vivificantur* (S. Bonav., iv, dist. 14, p. 2, a. 2, q. 3).

(2) Non desunt theologi percelebres, qui tenent opera per peccatum mortificata beneficio pœnitentiæ ad *eumdem gratiæ et gloriæ gradum reviviscere* (Berti, l. 34, p. 2, c. 14) ?

(3) Cfr. A. Schafer, Zill, Palmieri, Cornely.

compensera dès cette vie en leur donnant les grâces pour persévérer. « Or, nous avons une meilleure opinion de vous, mes frères, et de votre salut... ; car Dieu n'est pas injuste (ἄδικος, *injustus*), pour oublier vos bonnes œuvres et la charité que vous avez témoignée par les assistances que vous avez rendues en son nom et que vous rendez encore aux saints » (τοῖς ἁγίοις, *sanctis* — VI, 9-10). Ici, il n'est donc parlé que du mérite des bonnes œuvres en général (Cfr. TRID., sess. 6, cap. 6). — Les Galates s'étaient laissé détourner de la vérité de l'Évangile par des hérétiques judaïsants ; ils étaient sur la voie de l'apostasie, mais la défection n'était pas consommée. L'Apôtre leur montre dans quel abîme ils sont sur le point de tomber; il leur rappelle que, par cette apostasie insensée, ils perdraient les mérites précédemment acquis par leur patience et leur foi. *Tanta passi estis sine causa* (εἰκῆ, en vain)? *si tamen sine causa* (GALAT., III, 4) « Sera-ce donc en vain que vous avez tant souffert? si, toutefois c'est en vain » — ces derniers mots adoucissent la phrase précédente. L'Apôtre n'affirme point que leurs souffrances endurées pour Jésus-Christ soient déjà privées de mérite : il exprime l'espoir que tant de sacrifices ne perdront pas leur récompense (1).

Par contre, les expressions du Concile de Trente (sess. 6, cap. 16, et can. 32) sont telles qu'on en peut conclure avec certitude la reviviscence des mérites mortifiés. Dans ce texte, en effet, le Concile explique la doctrine catholique du mérite des bonnes œuvres au point de vue de l'acquisition et de l'augmentation du bonheur éternel ; il faut donc écarter absolument la pensée qu'il peut avoir omis un seul élément essentiel parmi les conditions requises pour mériter la gloire du ciel. Or, puisque « les œuvres faites en Dieu » (*opera in Deo facta*) procurent une récompense éternelle, la persévérance ininterrompue dans le bien n'est donc pas requise par le Concile : il suffit de mourir en état de grâce (2). Mais cette dernière condition peut exister alors même que l'homme pèche mortellement, après

---

(1) S. Jérôme, l'Ambrosiastre et S. Chrysostome supposent la défection des Galates et, par conséquent, ils entendent ce texte de la reviviscence des mérites. Voir surtout RIPALDA, disp. 91, sect. 1.

(2) Nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus illis operibus, quæ in Deo sunt facta, vitam æternam suo etiam tempore (*si tamen in gratia decesserint*) consequendam vere promeruisse censeantur (sess. 6, cap. 16). — Ipse justificatus bonis operibus vere meretur ipsius vitæ æternæ, *si tamen in gratia decesserit*, consecutionem atque etiam gloriæ augmentum (sess. 6, can. 32).

avoir accompli des œuvres méritoires, pourvu qu'avant sa mort il rentre en grâce avec Dieu. Par conséquent, celui qui quitte cette vie en état de grâce, reçoit au ciel la récompense de tous les mérites qu'il a acquis durant sa vie tout entière, qu'il ait persévéré dans la justice ou qu'il l'ait recouvrée après l'avoir perdue (1).

Que les mérites revivent ainsi, tandis que les péchés pardonnés ne reparaissent plus, la raison intrinsèque de cette différence doit être cherchée dans la nature même de la chose. Les péchés ne peuvent plus être imputés ou punis, parce que, dans la justification, la toute-puissance de Dieu les efface et les anéantit absolument ; au contraire, les œuvres méritoires ne sont point anéanties en elles-mêmes par le péché de l'homme : elles continuent de subsister et conservent toute leur valeur surnaturelle devant Dieu ; elles peuvent donc, par le retour en grâce du coupable, exercer de nouveau leur efficacité originelle, c'est-à-dire mériter une récompense correspondante dans le ciel (2). *Aliud est* bona opera mortificari ; *aliud* peccata deleri. Bona *namque* opera mortificantur, *non quia esse desinant, sed quia reputantur indigna remuneratione æterna propter indignitatem solam peccantis. Sed* peccata deleri *vere dicit peccati expulsionem et remotionem talis vitii ab anima* (S. Bonav., iv, dist. 22, a. 1, q. 1). Au fond, sans doute, cette différence entre le péché effacé et le mérite qui revit, provient de la volonté de Dieu dont la miséricorde l'emporte toujours sur la sévérité dans la justice. Que les mérites acquis pour le ciel ne soient point irrévocablement perdus par une faute mortelle, mais qu'ils revivent lorsque le pécheur a recouvré la grâce, c'est un bienfait que nous devons à la paternelle bonté de Dieu, à son infinie douceur : il ne nous traite point selon nos péchés, il ne nous punit point selon nos iniquités (Ps. cii, 10). Or, si les mérites précédents sont miséricordieusement rendus au pénitent, il a

---

(1) Opera meritoria totam mercedem ac gloriam sibi debitam consequuntur suo tempore, modo operans decedat in gratia quæ sola conditio a Trid. (sess. 6, cap. 16 et can. 32) requiritur ad totum præmium essentiale bonis operibus debitum consequendum et impletur ab eo, qui a peccato merita subsequente resurgens postea moritur (Antoine, c. 7, a. 3, § 1).

(2) Opera peccati per pœnitentiam abolentur secundum se, ita sc. quod ex eis ulterius Deo indulgente nec macula nec reatus inducatur ; sed opera in caritate facta non abolentur a Deo, in cujus acceptatione manent, sed impedimentum accipiunt ex parte hominis operantis et ideo remoto impedimento, quod est ex parte hominis operantis, Deus implet ex parte sua illud, quod opera merebantur (S. Thom., 3, q. 89, a. 5, ad 1).

donc, en vertu de ces mérites, un droit certain à la récompense de la part de la justice divine (Cfr. MASTRIUS, *De justificatione*, q. 10, a. 2 ; TANNER, disp. 6, q. 5, dub. 2, n. 40-45).

4. — Autant les théologiens sont unanimes à admettre la consolante doctrine que les mérites mortifiés sont rendus par une véritable pénitence, autant ils diffèrent d'opinion quand il s'agit de cette autre question : A quel degré, dans quelle mesure se fait cette reviviscence des œuvres méritoires ? Question d'autant plus complexe, qu'elle en suppose une autre : Dans quelle mesure le pécheur reçoit-il la grâce par sa justification ?

Si l'on ne veut remettre en doute ce fait incontestable que les mérites mortifiés revivent véritablement et efficacement par le retour à l'état de grâce, il faut conséquemment admettre que ces mérites revivent entièrement, c'est-à-dire dans toute leur valeur. Si le pécheur s'est converti, si les mérites perdus lui sont rendus, alors il a droit au même degré de gloire essentielle qu'avant sa chute dans le péché (1). Telle est l'opinion qui — surtout parmi les théologiens postérieurs au Concile de Trente — est la plus commune parce qu'elle s'appuie sur tous les motifs que l'on apporte pour établir la reviviscence des mérites. *Vera reviviscentia, Patres et Tridentinum illaque ratio, quod merita non deleta, sed impedita fuere, dignitas ipsa meritorum et vis justificationis pariter suadent, distinctum gradum essentialis gloriæ pro antiquis meritis præter nova merita post lapsum esse homini justificatio reddendum* (AVERSA, q. 6, sect. 4). Les limites mises par certains théologiens sont arbitraires et ne reposent sur aucun argument sérieux.

L'objet du mérite n'est pas seulement un degré de plus dans la gloire : c'est aussi un accroissement de la grâce sanctifiante. Plus les bonnes œuvres du juste sont nombreuses et précieuses, plus sa récompense sera grande dans l'autre vie et, par conséquent, plus est grande, ici-bas, la mesure de la grâce. Mérite, grâce et gloire se correspondent. Si les mérites revivent dans leur plénitude et conduisent à la gloire correspondante, il en résulte nécessairement que, dans la justification, la grâce méritée par les bonnes œuvres, mais perdue par le péché, est

---

(1) Reviviscunt merita non tantum ad præmium aliquod accidentale neque solum ad partem aliquam essentialis præmii, sed etiam ad totum essentiale et quidem adæquate distinctum ab eo, quod debetur actui pœnitentiæ, per quem reviviscunt (PLATELIUS, *De sacram. pœnit.*, n. 594). — Merita integre redeunt quoad totum præmium, ut supra gratiam dispositionis propriam ad tantam gratiam et gloriam perducant hominem, ad quantam perductura essent, si nunquam peccato interrupta fuissent. (RIPALDA, l. 4, q. 91, sect. 7, n. 51).

rendue au même degré qu'auparavant. — D'après une opinion très fondée, le pénitent justifié recouvre aussi la même grâce qui, avant la perte de la vie de la grâce, était la sienne *ex opere operato*, c'est-à-dire par l'application sacramentelle des mérites de Jésus-Christ, et en dehors du mérite personnel du pénitent (1). *Merita mortificata per peccatum redeunt ac reviviscunt per subsequentem deinde pœnitentiam ac justificationem idque* cum tota gratia præexistenti, *undecumque demum ea provenisset — nempe sive provenisset ex iisdem meritis, sive ex opere operato per virtutem sacramentorum* (ESPARZA, l. 10, q. 96. — Cfr. CONINCK, disp. 2, dub, 20. AVERSA, q. 6, sect. 4-6; MASTRIUS, q. 10, a. 3). Ainsi le pénitent rentre en possession de toutes les richesses de la grâce qu'il avait acquises précédemment, mais que le péché lui avait fait perdre ; et ces richesses, il les recouvre dès que, par la justification, l'obstacle est écarté ; en outre il reçoit de nouvelles grâces, plus ou moins abondantes selon les dispositions qu'il apporte à la justification. Il s'ensuit qu'après sa conversion le pénitent est plus riche qu'avant la chute (2). *Pœnitens semper resurgit a peccato cum majori gratia, quam prius ante peccatum obtinuit. Nam semper ei restituitur integre tota pristina gratia et ultra illam denuo superadditur gratia de congruo sacramento aut contritioni respondens* (RI-

(1) Plusieurs même de nos adversaires, qui estiment que la mesure de la grâce communiquée par la justification répond seulement au degré des dispositions du pénitent, admettent cependant la vraisemblance et la probabilité de notre opinion : Estius, par exemple, l'appelle « *probable* » ; Gotti la nomme « *très probable* ». — *Censent plures, reviviscentiam gratiæ, quæ prioribus meritis correspondet, extendi vel restringi secundum mensuram dispositionum, ex quibus peccator justificationis gratiam consequitur* (COLLET, p. 2, c. 2, a. 6, n. 213). Il faut remarquer, par contre, qu'ici la disposition n'est qu'une simple condition, et non point la mesure qui règle le degré de la grâce rendue. *Quod dicit Tridentinum* (*sess.* 6, *cap.* 7), *gratiam non infundi nisi juxta mensuram dispositionis, non est intelligendum de illa gratia, quæ infunditur per accidens ratione meritorum præcedentium, respectu cujus præsens dispositio solum se habet ut removens prohibens* (PLATELIUS, *De sacram. pœnit.*, n. 600).

(2) En raison de la diversité des opinions relatives au mérite des bonnes œuvres et à l'accroissement de la grâce sanctifiante, nombre de Scolastiques enseignent que, dans la justification, le pécheur pénitent reçoit toujours la grâce en proportion de ses dispositions. *Pœnitens quandoque resurgit in majori gratia quam prius habuerat, quandoque in æquali, quandoque etiam in minori, et eadem ratio est de virtutibus, quæ ex gratia consequuntur* (S. THOM., 3, q. 89, a. 2). — *Credo, quod probabilior est alia opinio, quod pœnitens resurgat vel in majori vel in minori vel in æquali gratia, secundum quod se melius præparat et divina largitas dispensat* (S. BONAV., IV, dist. 14, p. 2, a. 2, q. 1). — Cfr. SYLVIUS, 3, q. 89, a. 2).

PALDA, l. 4, disp. 91, sect. 10, n. 3). Il va sans dire que les vertus infuses sont rendues au pénitent justifié, au même degré ou avec la même intensité que la grâce elle-même. *Pœnitentia vera ad baptismi puritatem conatur adducere* (PETR. LOMB., IV, dist. 15, p. 2, c. 7).

APPENDICE

LES INDULGENCES

Bien que la concession des indulgences ne rentre point dans l'administration du sacrement de la Pénitence et que le confesseur, comme tel, n'ait pas le pouvoir d'accorder cette faveur, on joint d'ordinaire au Traité de la Pénitence celui des indulgences. Rien, d'ailleurs, n'est plus légitime : entre la discipline de la pénitence et la pratique des indulgences il y a, au point de vue historique comme dans la réalité des choses, un rapport intime. L'indulgence complète ou supplée le défaut ou l'insuffisance de la satisfaction sacramentelle en ce qui concerne l'expiation de la peine ; elle écarte ainsi le dernier obstacle à l'entrée dans la gloire céleste. Plus la discipline de la pénitence se faisait douce, plus les concessions d'indulgences se multipliaient. Tenant compte de la grande faiblesse de ses enfants, l'Église, au cours des temps, a adouci les rigueurs de la pénitence ; elle a facilité aux fidèles la réception du sacrement en leur venant en aide, par les indulgences, pour l'expiation des peines temporelles dues au péché. La dette que le pénitent devrait acquitter par des œuvres de pénitence longues et difficiles ou par les souffrances du purgatoire, est payée par les indulgences d'une manière incomparablement plus facile et plus prompte. *Indulgentia sive relaxatio dicit beneficium spirituale* (S. Bonav., iv, dist, 20, p. 2, q. 4). Les indulgences sont des grâces et des bienfaits inappréciables que l'Église, dans son amour maternel, accorde aux fidèles.

§ 29. — Définition de l'Indulgence.

I. — Durant les dix premiers siècles de l'Église, ce que nous appelons « indulgence » se nommait *relaxatio*, *remissio*,

donatio, *condonatio* (1) ; mais, depuis le moyen âge, l'« *insigne* indulgentiarum *nomen* » (TRID., sess. 35) a prévalu et ce nom est devenu, dans le langage de l'Église, le terme technique pour désigner une sorte particulière de rémission de la peine temporelle due au péché. Subjectivement, l'indulgence est une disposition douce et bienveillante du cœur ; objectivement, elle est un pardon miséricordieux, la rémission gratuite d'une peine (ἀμνηστία) (2). Saint Pacien et saint Ambroise emploient déjà ce mot lorsque, dans leurs polémiques contre le rigorisme des Novatiens, ils parlent de la conduite de l'Apôtre à l'égard du corinthien pénitent (II COR., II, 6-11). *Vides Apostoli indulgentiam proprias etiam sententias temperantem ? Vides mitissimam lenitatem longe a vestro supercilio separatam ? longe a Novatiani fronte dissimilem, communi vero vitæ ac saluti omnium consulentem ?* (PACIAN., *ep.* 3 *ad. Sympr.*, n. 18). « Nous devons veiller à ce que nos remèdes ne soient point un triomphe pour Satan. Nous sommes joués par l'ennemi, lorsque quelqu'un se perd par un excès de tristesse, quand il aurait pu être sauvé par une indulgence (*per indulgentiam*) pleine de miséricorde » (S. AMBR., *De pœnit.*, l. I, c. 17, n. 93).

2. — Par indulgence on entend « une rémission extra-sacramentelle des peines temporelles dues au péché, rémission que l'Église accorde à ses enfants contrits et pénitents, en vertu d'un pouvoir divin, par l'application de son inépuisable trésor de mérites, et pour de justes motifs » (3). Pour mieux comprendre et établir cette définition, examinons brièvement tous les éléments qui rentrent dans la notion de l'indulgence, en nous attachant aux enseignements de l'Église et à la doctrine commune des théologiens. Tout d'abord, deux vérités sont expressément définies : « Jésus-Christ a donné à son Église le pouvoir d'accorder des indulgences, et l'usage des indulgences est extrêmement salutaire aux fidèles » (*Professio fidei Trid.)*, en sorte que l'anathème est prononcé contre ceux qui affirment

---

(1) Pour parler d'une remise toute gratuite de la peine, l'Apôtre emploie le mot χαρίζεσθαι = *condonare, donare*, pardonner miséricordieusement (II COR., II, 7, 10).

(2) La phrase *prædicare captivis* indulgentiam (Is., LXI, 1) est traduite ainsi par Saint Luc : *prædicare captivis* remissionem (ἄφεσιν — LUC., IV, 19).

(3) Indulgentia est remissio pœnæ post absolutionem sacramentalem residuæ facta per applicationem thesauri ecclesiæ a superiore legitimo et in foro interno valida coram Deo (EUSEBIUS AMORT, disp. 7, *de indulgent.*, q. 1).

« que les indulgences sont inutiles, ou que l'Église n'a point le pouvoir d'accorder des indulgences « (TRID., sess. 25). En outre, certains autres enseignements relatifs aux indulgences ont une telle certitude théologique, qu'on ne saurait les nier ou les révoquer en doute.

3. — L'indulgence ne remet ni la coulpe ni la peine éternelle, mais seulement la peine temporelle qui, après la rémission de la coulpe, doit être expiée ou ici-bas ou dans l'autre vie (1), avant que l'homme « puisse entrer dans l'éternel royaume de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ « (II PETR., I, 11). La coulpe ou tache du péché véniel comme du péché mortel est effacée, soit au moyen du sacrement *ex opere operato*, soit par des actes parfaits de pénitence, c'est-à-dire *ex opere operantis*. La peine ne peut être remise si la coulpe n'est pas encore effacée : tant que le péché subsiste, l'homme est et demeure soumis à la punition. *Impossibile est culpam in aliquo esse, quin ad ipsam sequatur pœna inseparabiliter* (S. BONAV. II, dist. 36, a. 2, q. 1). Les indulgences ne sont donc accordées et elles ne profitent qu'aux fidèles qui sont « véritablement contrits et réconciliés avec Dieu par la confession ». *Nulli potest dimitti pœna, nisi cui jam dimissa est culpa... et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio* vere contritis et confessis (*Suppl.*, q. 27, a. 1). L'indulgence n'est donc pas la rémission, des péchés, et elle ne peut pas être cette rémission (2) puisqu'elle la suppose comme une condition nécessaire.

Affirmer que l'indulgence n'efface point la peine du péché exigée par la justice divine, mais qu'elle remet seulement les peines ou œuvres de pénitence autrefois imposées par les canons, c'est une proposition formellement déclarée « fausse » et « téméraire » et « rejetée » ou « condamnée » (*Enchirid.*, n. 1403) (3).

---

(1) Paulus, *Johann Tetzel, der Ablassprediger*. Mainz, 1889.

(2) Lorsqu'il est dit, dans des documents ecclésiastiques, que l'indulgence est accordée « pour la rémission des péchés » (*in remissionem peccatorum*), il faut entendre que la remise des peines temporelles obtenue par l'indulgence fait partie de la rémission parfaite du péché. — Le pape Martin V ordonna de poser cette question à ceux que l'on soupçonnait de l'hérésie de Wicleff : *utrum credat, quod Papa omnibus christianis* vere contritis et confessis *ex causa pia et justa possit concedere indulgentias* in remissionem peccatorum (DENZINGER-STAHL, *Enchirid.*, n. 579).

(3) Indulgentiæ non tantum valent in foro ecclesiæ, sed etiam apud Deum, i. e. non solum per eas relaxatur pœnitentia peccatoribus hic injuncta sive specialiter per sacerdotem sive generaliter per canones, sed etiam valent, ut condonetur pœna vere coram Deo debita ideoque in futuro sæculo luenda (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 25, a. 1, concl. 3).

Ista opinio, et si relaxationes videatur ponere, verius interimit, quia si relaxant (les supérieurs ecclésiastiques), ita quod Deus non relaxat, potius deceptio *quam* relaxatio *vera judicanda est, et potius crudelitas quam pietas dici potest, dum minuendo hic pœnitentiam, in futuro ad graviora trahit supplicia. Ideo dicendum quod relaxatio illa non solum valet in foro ecclesiæ, verum etiam* in foro Dei, *quia Deus habet pro condonato quod sic condonatur* (S. Bonav., iv, dist. 20, p. 20, p. 2, q. 2).

4. — Il est évident que la concession de l'indulgence n'est point un acte sacramentel ou l'exercice du pouvoir de l'Ordre au for intérieur de la Pénitence, mais un acte exercé au for extérieur par l'usage du pouvoir de gouvernement ou de juridiction : il s'ensuit que la rémission des peines qui restent dues au péché même pardonné se fait ici par la voie extra-sacramentelle. Mais cette rémission est d'une nature toute spéciale et elle se distingue essentiellement de tous les autres moyens non sacramentels qui peuvent effacer la dette des peines temporelles (1). Pour que la rémission par l'indulgence ait lieu, il faut que l'Église intervienne et fasse usage du pouvoir des clefs que Dieu lui a confié et en vertu duquel elle peut, même au for extérieur et dans de certaines conditions, délier les liens des peines temporelles qui retardent l'entrée du pénitent dans le ciel. Le pouvoir de juridiction exercé dans la concession des indulgences s'étend à un double objet : aux personnes, à qui la peine doit être remise, et au trésor des satisfactions qui existe dans l'Église et dont l'application rend possible la rémission de la peine. En effet, lorsqu'il s'agit de fidèles vivants, ils sont efficacement absous de la peine (*absolvuntur*) par un acte du pouvoir judiciaire, et, manifestement, cela ne peut se faire qu'à l'égard de ceux qui sont les « sujets » de ce pouvoir. Mais cette absolution ne fait point tout par elle seule, puisque, dans l'économie actuelle du salut, Dieu ne remet aucune peine sans une expiation parfaite ou équivalente ; il faut donc que celui qui accorde l'indulgence veille en outre aux exigences de la justice divine, et il le fait en puisant dans le trésor des satisfactions surabondantes de Jésus-Christ et des saints : il paie ainsi à la majesté divine, en

---

(1) Pœna æterna de facto una cum culpa mortali remittitur a Deo, quia remissio culpæ contingit per infusionem gratiæ sanctificantis, qua homo redditur dignus vita æterna et desinit esse dignus æterna pœna. — Temporalis vero bifariam potest remitti : tum per satisfactionem propriam hominis delinquentis ; tum ex opere *operato* per satisfactionem Christi applicatam vel per indulgentiam vel per sacramenta vel per sacrificium Missæ (Ripalda, l. 4, disp. 98, sect. 1, n. 2).

faveur du fidèle absous, une rançon suffisante (*solvit*) (1). *Relaxatio sive indulgentiæ collatio* duo *dicit : sc.* thesauri ecclesiæ communicationem *et cum hoc* quamdam judiciariam absolutionem (S. BONAV., IV, dist. 20, p. 2, q. 5).

C'est d'une manière un peu différente que les indulgences sont appliquées aux âmes du purgatoire, puisqu'ici l'Église ne peut user que de son droit de dispenser le trésor spirituel des satisfactions qu'elle possède. Les défunts, en effet, ne sont plus soumis à la juridiction de l'Église : ils ne peuvent donc plus, comme les fidèles vivants, être absous par elle de leurs peines par un acte judiciaire (2). Aux âmes du Purgatoire l'Église vient en aide de cette manière : en sa qualité de dispensatrice du trésor commun des satisfactions, elle se présente devant la majesté divine ; elle lui offre, en faveur de ces âmes, la rançon puisée dans ce trésor surabondant ; elle prie Dieu d'accepter cette substitution et de remettre aux défunts la peine dont ils sont encore redevables. Les indulgences ne peuvent être appliquées aux âmes du purgatoire par un acte du pouvoir judiciaire (*per modum absolutionis*), comme pour les membres de l'Église militante, mais seulement par l'application d'une satisfaction qui se substitue à la leur et en y joignant l'intercession (*per modum suffragii sc. satisfactorii*) ; mais ces indulgences n'en sont pas moins un des plus excellents suffrages de l'Église (*indulgentiæ sunt de nobilissimis suffragiis ecclesiæ.* S. BONAV.) en faveur des défunts, parce qu'elles l'emportent en efficacité non seulement sur les prières et les œuvres de pénitence des fidèles pris isolément, mais encore sur les suffrages liturgiques ou publics de l'Église (3).

---

(1) Indulgentiæ non repugnant divinæ justitiæ, non solum quia Deus est supremus Dominus, qui tum per se, tum per ministros potest misericorditer relaxare pœnas debitas, sed etiam quia licet liberalis et gratuita fiat remissio illi, cui conceduntur indulgentiæ, si tamen respiciamus ad satisfactionem Christi et Sanctorum, rationem habet justitiæ: intercedit enim vera et justa compensatio et solutio (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 25, a. 1, concl. 4).

(2) Summus Pontifex ex plena potestate clavium sibi a Christo tradita, dum largitur indulgentias fidelibus *viventibus*, eos directe absolvit ac liberat vel in parte vel in toto a pœna temporali, simul Deo exhibens solutionem seu pretium ex thesauro ecclesiæ. *Defunctos* vero, quia jurisdictioni suæ non amplius subduntur, non absolvit Pontifex, sed ex thesauro, cujus dispensatio est ei concredita, solutionem seu pretium in compensationem Deo offert adjunctis precibus, ut eam oblationem misericorditer acceptare dignetur ad liberationem animarum (MOCCHEGIANI, p. 1, c. 1, § 7, n. 33).

(3) Dico, quod quia bona et thesaurus ecclesiæ est in Summi Pontificis

Dans toute concession d'indulgence il y a donc une satisfaction substituée à celle du coupable par l'application du trésor spirituel de l'Église, afin que, dans cette grâce, la justice divine soit pourtant dédommagée. Par la médiation de l'Église, les mérites satisfactoires de Jésus-Christ et des saints profitent au pénitent. Mais l'Église n'est point la maîtresse absolue, elle n'est pas indépendante : elle est la dispensatrice du trésor des satisfactions qui lui est confié ; elle ne peut donc en disposer avec une liberté illimitée et à son gré ; elle doit, dans l'administration de ces biens, conserver tant de sagesse et de mesure que l'honneur de Dieu et les intérêts spirituels des âmes soient sauvegardés (1). Ce que Dieu veut, ce n'est point le gaspillage, mais l'utile application des biens surnaturels. *Quod si Deus per se ipsum sic miseretur, ut semper velit timeri suam justitiam, multo fortius Dei minister. Unde dispensatio bonorum ecclesiæ discrete et cum moderamine facienda est* ; *alioquin, nisi discrete fiat, Deus non acceptat, et bona spiritualia non possunt dissipari nec contra divinam acceptationem distribui, quamvis possint bona temporalia non solum dispensari, verum etiam dissipari de facto, quamvis aliter dictet jus divinum esse faciendum* (S. Bonav., iv, dist. 20, p. 2, q. 5). Aussi, en s'attribuant le pouvoir d'accorder aux fidèles la rémission des peines, par l'application du trésor de l'Église, les Papes ajoutent-ils que c'est « pour des causes raisonnables et justes » (*propriis ac rationalibus causis* — Clemens VI : *pro rationalibus causis* — Leo X ; *ex causa pia et justa* — Martinus V).

Il faut un motif, et un motif suffisant, non seulement pour que la concession des indulgences soit licite, mais encore pour

---

potestate, et illi, qui sunt in purgatorio, ratione caritatis sunt idonei spiritualia beneficia recipere, quod Papa potest iis *bona ecclesiæ communicare*. Quantum autem ad auctoritatem *judicandi*, quum illi jam exierint forum ecclesiæ et ecclesiasticum judicium, quod iis non possit fieri absolutio nisi per modum *deprecationis* et ita proprie loquendo non fit iis relaxatio, sed si large dicatur relaxatio cujuscumque auxilii impensi et bonorum ecclesiæ communicatio, sic potest iis relaxatio fieri, sed hoc non tenet modum judicii, sed potius *suffragii* (S. Bonav., iv, dist. 20, p. 2, q. 5).

(1) Quando *utilitas vel necessitas ipsius ecclesiæ* hoc exposcit, potest ille, qui præest ecclesiæ, de infinitate thesauri communicare alicui, qui per caritatem fit membrum ecclesiæ, quantum sibi visum fuerit opportunum vel usque ad totalem remissionem pœnarum vel usque ad aliquam certam quantitatem, ita sc. quod passio Christi et aliorum Sanctorum ei imputetur ac si ipse passus esset, quantum sufficeret ad remissionem sui peccati, sicut contigit, quum unus pro alio satisfacit (S. Thom., *Quodl.*, 2, a. 16).

qu'elle soit valide. *Ad hoc quod indulgentia alicui* valeat, *requiritur causa pertinens ad honorem Dei vel ad necessitatem aut utilitatem ecclesiæ* (S. Thom., *Quodl.* 2, a. 16).

§ 30. — Le trésor spirituel de l'Église.

1. — Par le pouvoir des clefs l'Église peut, au for extérieur, remettre à ses enfants, qui en ont besoin et qui en sont dignes, les peines temporelles dues au péché ; mais en tant seulement qu'elle offre à la justice divine une compensation puisée dans le trésor surabondant des satisfactions de Jésus-Christ et des saints (1). Ce « trésor de l'Église » est donc la source où se puisent les indulgences. *Relaxationes sive indulgentiæ fiunt de meritis supererogationis, quæ sunt in ecclesia, quæ quidem sunt sicut* thesaurus spiritualis *ejus* (S. Bonav., iv, dist. 20. p. 2, q. 3). L'Église, en effet, possède le trésor infini et inépuisable des mérites satisfactoires de Jésus-Christ auxquels s'unissent les satisfactions surabondantes de la très sainte Vierge Marie et de tous les saints.

2. — L'existence de ce trésor spirituel (2) et son application par les indulgences, c'est là non pas simplement une vérité théologique, mais une vérité de foi ou, du moins, une « *veritas fidei proxima* », puisqu'on ne saurait contester qu'elle est contenue dans la révélation et enseignée par l'Église comme une vérité divinement révélée. — L'affirmation du conciliabule de

---

(1) Le mot grec θησαυρός = dépôt. réserve, puis tout objet précieux, cher. Trésor = un objet qui fixe l'affection du cœur, la pensée (Matth., vi, 21). Depuis le xiii[e] siècle il s'emploie fréquemment au sens théologique qu'il a aujourd'hui, pour désigner la surabondance et l'infinie valeur des biens spirituels confiés à l'Église. « Les trésors célestes » (*thesauri in cœlo* — Matth., vi, 20) sont, d'après les expressions du Sauveur, les œuvres surnaturellement bonnes et méritoires (prière, aumône, jeûne), dont la récompense nous attend dans l'autre vie. — En montrant les pauvres qu'il avait réunis, saint Laurent disait : *Hi sunt thesauri ecclesiæ* (S. Ambr., *De offic. minist.*, l. 2. c. 28, n. 140. — A propos des saints martyrs, saint Jean Chrysostome parle d'un θήσαυρὸς τῆς ἐκκλησίας, νέους καὶ παλαιοὺς ἔχων μαργαρίτας (*Hom. in s. mart. Juventinum et Maximum*). — *Thesauri nomine abundantia rei pretiosæ* μεταφορικῶς *significatur* (Estius, iv, dist. 20, §. 4).

(2) Thesaurus iste non est aliud quam valor satisfactionum Christi, quæ superabundantes et infinitæ fuerunt, et etiam Martyrum et aliorum Sanctorum, qui ad expiationem propriorum peccatorum necessarius iis non fuit, permanens in conspectu Dei (Gotti, tr. 10, q. 2, dub. 1, § 3).

Pistoie, que ce soi-disant trésor de l'Église est une invention de la subtilité des Scolastiques (*scholasticos suis subtilitatibus inflatos invexisse thesaurum male intellectum meritorum Christi et Sanctorum*) — cette proposition, disons-nous, a été condamnée par Pie VI comme « fausse, téméraire, injurieuse pour les mérites de Jésus-Christ et des saints » (DENZIGER-STAHL, *Enchirid.*, n. 1404).

Dans sa bulle pour le jubilé (1349), Clément VI rappelle expressément et confirme la doctrine théologique relativement au trésor de l'Église. « Il n'a pas suffi au Seigneur Jésus », dit le Pontife, « de verser une goutte de son sang, quoique la plus petite goutte eût été suffisante pour la rédemption du genre humain tout entier, à cause de l'union avec le Verbe de Dieu ; il l'a versé abondamment et comme par torrents (*copiose velut quoddam profluvium*)... Quel trésor (*quantum thesaurum*) le Sauveur n'a-t-il pas laissé dans son sang à l'Église militante, puisque, par ce sang versé tout entier, il a voulu, comme un père plein d'amour, amasser pour ses enfants d'incalculables richesses spirituelles (*infinitus thesaurus*) et ouvrir aux hommes une mine inépuisable où chacun peut puiser l'or de la divine charité ! Il n'a pas caché ce trésor dans un suaire (LUC. XIX, 20), il ne l'a pas enterré dans un champ (MATTH., XIII, 44), il l'a confié à saint Pierre qui porte les clefs du ciel, et à tous les successeurs de Pierre, ses représentants sur la terre, afin qu'ils le dispensent aux fidèles pour leur salut. Les Papes ont le devoir de le répartir miséricordieusement pour de sages motifs, tantôt par une rémission plénière, tantôt par une rémission partielle de la peine temporelle méritée par le péché, soit entre tous en général, soit entre quelques-uns en particulier, comme ils le jugent à propos devant Dieu, après une accusation vraie et contrite des péchés. A la plénitude de ce trésor (*ad cujus thesauri cumulum*) viennent encore s'ajouter (*adminiculum præstare noscuntur*) les mérites (*merita*, ici, satisfactions) de Marie, la Mère de Dieu (1), et de tous les élus depuis le premier jusqu'au

---

(1) Infinito unius generis addi potest aliquid alterius generis, sicut infinito intensive potest fieri additio secundum extensionem. Satisfactiones autem et merita Sanctorum sic adduntur ad thesaurum meritis Christi principaliter innixum, ut is per eam additionem augeatur *extensive*, quatenus accrescit numerus operum, non autem intensive, quia sic est infinitus. Non adduntur ergo ad thesaurum, quasi auctiorem valorem ei tribuant, sed quia « *adminiculum præstant ad cumulum thesauri* », dum sc. ille cumulus accessione plurium meritorum efficitur major quoad *numerum*, etiamsi non quoad virtutem (SYLVIUS, *Suppl.* q. 25, a. 1, quær. 1).

dernier (1). Il n'est pas à craindre que ce trésor s'épuise ou même qu'il diminue (*consumptio*, *minutio*), soit en raison des infinis mérites de Jésus-Christ, soit parce que la surabondance des satisfactions (*cumulus meritorum*) s'accroît d'autant plus que le nombre des fidèles qui recouvrent ainsi la justice est plus considérable » (Extrav. comm., l. 5, de *poenit. remiss.*, c. 2) (2). « Le représentant de Jésus-Christ peut, pour des motifs raisonnables, accorder aux fidèles des indulgences en puisant aux mérites surabondants du Sauveur et des saints (*ex superabundantia meritorum Christi et Sanctorum*), et il a coutume d'accorder l'indulgence sous forme d'absolution (*per modum absolutionis*) aux vivants, et par voie de suffrage (*per modum suffragii*) aux défunts. Celui qui gagne une indulgence est délivré d'une partie de la peine, dont il est redevable à la justice divine, partie qui correspond à l'indulgence accordée ». Ainsi s'exprime Léon X et il ajoute que « telles doivent être la foi et la doctrine » de tous.

3. — Cette doctrine du trésor spirituel de l'Église repose sur un double fondement : sur le dogme de la plénitude surabondante des satisfactions de Jésus-Christ et des saints, et sur le dogme de la « communion des saints », c'est-à-dire de la communauté de la vie et des biens spirituels entre les membres de l'Église. *Opus unius potest esse satisfactorium pro alio, ad quem per intentionem facientis refertur. Christus autem pro ecclesia sua sanguinem suum fudit et multa alia fecit et sustinuit, quorum æstimatio est infiniti valoris propter dignitatem personæ, unde dicitur* (Sap., vii, 14), *quod* infinitus est *in illa* thesaurus hominibus. *Similiter etiam et omnes alii Sancti intentionem habuerunt in his, quæ passi sunt et fecerunt propter Deum, ut hoc esset ad utilitatem non solum sui, sed etiam totius ecclesiæ. Totus ergo iste thesaurus est in dispensatione ejus, qui præest generali ecclesiæ, unde Petro Dominus claves regni cœlorum commisit* (S. Thom., *Quodl.* 2, a. 16).

Le trésor de l'Église où se puisent les indulgences est composé d'abord et surtout des mérites satisfactoires de Jésus-Christ, dont la plénitude infinie ou surabondante (*superabundantia*) est mise hors de doute par l'Écriture et par la Tradition.

---

(1) En tant que le trésor de l'Église sert à accorder des indulgences, il ne peut être enrichi que par les justes qui ont satisfait plus qu'il n'était nécessaire pour leurs propres fautes (Cfr. Arriaga, disp. 25, sect. 2).

(2) Les indulgences sont un stimulant à la conversion des âmes, elles effacent la peine du péché — elles rendent donc possible une surabondance d'œuvres méritoires qui rentre dans le trésor de l'Église.

Meritum Christi, etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacià ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate *efficaciam sacramentorum excedit* (S. THOM., IV, dist. 20, q. 1, a. 3, sol. 1). La satisfaction offerte par le Sauveur s'étend à toute la coulpe comme à toutes les peines des péchés de tous les enfants d'Adam. Telle est la perfection intensive ou intrinsèque des mérites satisfactoires de Jésus, que, par leur prix, et d'après les exigences rigoureuses de la justice, non seulement ils compensent la coulpe et les peines des péchés, mais ils les dépassent surabondamment. L'excellence de ces satisfactions vient de la valeur infinie des actes de l'Homme Dieu. Le Sauveur a satisfait abondamment et surabondamment *(abunde cumulateque)* pour les péchés du monde par sa douloureuse Passion et par sa mort (CAT. ROM., p. 1, c. 5, q. 11, n. 2). La Passion de Jésus-Christ n'a pas été seulement une satisfaction suffisante (*sufficiens*) : elle a été une satisfaction surabondante (*superabundans satisfactio*) pour les péchés du genre humain, *a*) à cause de l'infinie dignité de sa personne divine qui a souffert dans sa nature humaine, comme en raison de la dignité de sa vie offerte pour notre rançon et qui, étant la vie de l'Homme-Dieu, était d'un prix incomparable ; *b*) à cause de l'extrême charité et de la parfaite obéissance avec lesquelles il s'est offert à sa Passion et à sa mort ; *c*) à cause de la généralité de la Passion et de la grandeur des souffrances endurées (S. THOM., 3, q. 48, a. 2). — Cette surabondance des mérites de la Rédemption est magnifiquement affirmée par l'Apôtre dans l'Épître aux Romains (v, 5-21). « Où il y a eu une abondance de péché, il y a eu une surabondance de grâce » (ὑπερεπερίσσευσεν, *superabundavit*). — « Jésus-Christ a payé beaucoup plus que notre dette ; le paiement dépasse la dette comme l'immense océan l'emporte sur une petite goutte d'eau » (ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον S. CHRYS., *in ep. ad Rom.*, *hom.* 10, n. 2). — *Bonum aurum sanguis est Christi, dives ad pretium,* profluus *ad lavandum omne peccatum* (S. AMBROS., *in Ps.* XXXV, n. 1).

Jésus-Christ a opéré notre rédemption et notre salut en méritant et en satisfaisant. Ses mérites satisfactoires sont communiqués aux âmes surtout par la source du sacrifice eucharistique et par les sept canaux des sacrements, mais ils le sont aussi par les indulgences. C'est précisément sous ce dernier point de vue, c'est-à-dire en tant que les mérites du Sauveur sont appliqués par les indulgences, que les satisfactions surabondantes de Jésus-Christ sont regardées d'ordinaire comme le « trésor de l'Église ». Si ce trésor est infini, s'il est inépuisable (*indeficientia* — S. THOM.), c'est donc grâce à la perfection du mérite et

des satisfactions du Sauveur. Aucune indulgence n'est accordée de fait sans qu'il y ait application des mérites satisfactoires du Christ ; et ce mérite suffirait par lui-même pour toutes les indulgences qu'on pourrait accorder. Mais, tandis que dans les sacrements et dans le sacrifice eucharistique la « vertu de la Passion » est seule efficace, les indulgences s'appuient non seulement sur les mérites satisfactoires du Sauveur, mais encore sur les satisfactions surabondantes des saints.

4. — Pour comprendre comment les saints contribuent à enrichir le trésor de l'Église par leurs bonnes œuvres et par leurs souffrances, il faut soigneusement distinguer le double fruit des actes de vertu accomplis par les justes — le mérite et la satisfaction (1). *In bonis actionibus hominum justorum duplex valor sive pretium assignari potest* — meriti *videlicet et* satisfactionis (BELLARM., *De Indulg.*, l. I, c. 2). Tout ce que le juste fait « au nom du Seigneur Jésus-Christ » (COLOSS., III, 17), c'est-à-dire avec une intention pure, pour l'honneur et la gloire de Dieu (I COR., X, 31), est méritoire et lui donne droit à une récompense céleste (MATTH., X, 42). Or, dans la condition actuelle de l'homme, la pratique de la vertu est toujours plus ou moins accompagnée de mortification et de renoncement : elle a donc, en même temps, un mérite satisfactoire plus ou moins grand, elle expie la peine temporelle due au péché. Mais le mot « mérite » n'est pas toujours pris en son sens spécifique ou rigoureux : on lui donne souvent un sens générique ou plus large, et alors par « mérite » on entend aussi la satisfaction en tant que, par sa valeur surnaturelle, elle mérite la rémission des peines. Ici, il est question des indulgences, et nous considérons les bonnes œuvres des saints et leurs souffrances exclusivement au point de vue de leur vertu expiatoire. En ce sens, donc, ce ne sont pas les mérites des saints, mais leurs satisfactions qui constituent une partie du trésor de l'Église (2). En effet, puisque

---

(1) Quum quodlibet opus bonum non solum *merendi*, sed etiam *satisfaciendi* vim habeat et quum Christi satisfactio superabundans sit et infinita. B. Virginis autem, sanctorum Martyrum totque aliorum Sanctorum opera, quamvis illis meruerint gloriam, tamen satisfaciendi vim et valorem omnem in ipsorum, si quæ sint, delendis pœnis non impenderint : hinc amplior ille satisfactionum cumulus jure merito *ecclesiæ*, personæ videlicet moralis, censetur esse *thesaurus*, utpote ab ecclesiæ capite et membris comparatus (COLL. LAC., V, 323).

(2) Duplex operum bonorum qualitas agnoscenda est ; una, quatenus pœnalia sunt et laboriosa : altera, quatenus ex caritate proficiscuntur. Propter illam dicuntur *satisfactoria*, propter istam *meritoria* fierique potest, ut quod alicui est meritorium, non sit eidem satisfactorium, si se,

Dieu rend à chacun selon ses œuvres (ROM., II, 6), les saints ont reçu l'entière récompense de leurs mérites (I COR., III, 8). Les mérites ne peuvent être transférés à un autre, comme les satisfactions : ils restent la propriété personnelle de celui qui les a acquis. *Opus bonum, qua parte meritorium est, non potest alii applicari : potest tamen, qua satisfactorium est* (BELLARM., *De indulg.*, l. I, c. 2) (1).

Évidemment ne peuvent rentrer dans le trésor commun de l'Église que les satisfactions qui sont surabondantes, c'est-à-dire celles dont celui qui satisfait n'a point besoin lui-même pour le paiement des peines dues à ses fautes, et qu'il n'a point appliquées à d'autres quand il en avait le pouvoir. *Quia Dominus non vult ultra sortem, reliquum in thesauris ecclesiæ habetur repositum* (S. BONAV., IV, dist. 15, p. 2, a. 1. q. 2). — *Sancti, in quibus* superabundantia *operum* satisfactionis *invenitur*, non determinate *pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt, alias absque omni indulgentia remissionem consequeretur, sed* communiter pro tota ecclesia, *sicut apostolus ait, se adimplere ea quæ desunt passionum Christi in corpore suo* (COLOSS., I, 24) *pro ecclesia, ad quam scribit. Et sic prædicta merita sunt* communia totius ecclesiæ (S. THOM., IV, dist. 20, q. 1, a. 3, sol. 1). Que cette surabondance de satisfactions non encore appliquées ait pu s'accumuler au cours des siècles et qu'elle existe de fait dans l'Église, il suffit, pour s'en convaincre, de songer à la multitude des saints, que nul ne peut compter (APOC., VII, 9). Ils ont d'ordinaire joint « une merveilleuse innocence à un admirable esprit de pénitence » et, dès lors, ils ont offert à la majesté divine des satisfactions surabondantes, c'est-à-dire au delà de leurs propres besoins. Innombrable est la glorieuse armée des martyrs, des confesseurs et des vierges qui, sous l'étendard de la croix, ont combattu et marché jusqu'au sacrifice très méritoire d'une mort, digne couronnement d'une vie pleine de mérites. Tous les saints et tous

---

nulla remissione pœnæ indigeat. Ceterum quia unum idemque opus et meritorium et satisfactorium est, quamvis sub diversa ratione, hinc est quod thesaurus ecclesiæ recte dicatur constare *meritis* Christi et Sanctorum, etiamsi proprie constet ex superabundantibus *satisfactionibus* sive ex operibus bonis, quatenus ea sunt satisfactoria, quamvis opera satisfactoria etiam quatenus talia sint meritoria remissionis pœnæ restantis (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 25, a. 1, quærit. 1).

(1) Ex bonis Sanctorum operibus, quatenus fuerunt *meritoria*, nihil restat pro quo ipsi mercedem non accipiant : ex iisdem tamen, quatenus fuerunt *satisfactoria*, superest quod aliis applicetur et suo tempore applicandum reservetur (SYLVIUS, *l. c.*).

les élus du ciel, qui ont passé par la grande tribulation (APOC., VII, 14) et rendu témoignage en ce monde au nom de Jésus-Christ, ont amassé des richesses spirituelles pour le bien commun de l'Église entière : mais ils ont été tous surpassés par Marie, la Reine des saints, la Vierge immaculée, la Mère des douleurs, l'auguste Mère du Rédempteur et des rachetés.

5. — Ces mérites, qui n'ont point encore été employés, ne peuvent rester dans l'oubli devant Dieu : Dieu sait tout, il est souverainement juste ; selon sa volonté la surabondance (*abundantia*) de l'un des membres de l'Église compensera ce qui manque à tel autre (II COR., VIII, 14. — Cfr. S. AMBR., *De pænit.*, l. I, c. 15, n. 80). — Et, pour qu'il en soit ainsi, les satisfactions surabondantes des saints sont réunies aux satisfactions infinies de Jésus-Christ et, dans cette union, elles profitent, par les indulgences, aux autres membres du corps mystique du Sauveur (1). Cette application des œuvres satisfactoires accomplies par les saints n'est pas seulement extrêmement honorable pour eux : elle contribue excellemment à la gloire de Jésus-Christ (2). L'expiation offerte par le Sauveur est infinie : elle est plus que suffisante pour effacer et la coulpe et les peines des péchés de tous les hommes. Le trésor surabondant de ces mérites de Jésus-Christ n'est pas seulement la source d'où dérive à son tour le mérite satisfactoire des saints : il est encore le motif pour lequel Dieu a donné à son Église le pouvoir d'accorder des indulgences, il est la raison pour laquelle il accepte lui-même les satisfactions que l'Église lui offre en faveur de ses

---

(1) Licet sufficeret satisfactio Christi et licet in *sacramentis* ipsa sola et ejus merita applicentur, quia sacramenta sunt fundamenta nostræ religionis, quæ a solo Christo habent efficaciam, in *hac tamen relaxatione*, quæ fit per indulgentiam, voluit ipse honorare Sanctos et assumere eos tanquam socios ad solutionem ac liberationem nostram, quod ex ipsa ecclesiæ traditione satis constat (LUGO, disp. 27, sect. 3, n. 38).

(2) Etsi sanctorum satisfactiones per se necessariæ non sint, quia satisfactiones Christi omnino infinitæ et inexhaustæ sunt, tamen voluit Christus etiam illas in eodem thesauro reponi et ecclesiæ membris applicari : 1. quia hoc pertinet multum ad gloriam Sanctorum, quos Christus etiam in hoc modo honorare voluit : 2. quia etsi valor satisfactionum Christi utpote infinitus atque thesaurus, prout ex iis solis constat, intrinsece et secundum se nullo modo augeri possit, extrinsece tamen ratione effectus producendi, per satisfactiones Sanctorum augeri potest, quia Christus suas satisfactiones ita Patri obtulit, ut in singulis applicationibus determinatum haberent effectum, qui augeri potest. Sicut igitur quo plures in ecclesia sunt Sancti majoraque eorum merita, eo ipsa Deo est gratior et majora ab eo obtinet beneficia, ita etiam non videtur incredibile, Deum largiorem effectum indulgentiis concedere ob Sanctorum satisfactiones, quam alias faceret (CONINCK, disp. 12, dub. 1, n. 6).

enfants. Certes, il est glorieux pour ce Sauveur que l'influence efficace et vivifiante de sa grâce rende les membres de son corps mystique capables de produire de tels fruits de salut ; et pour posséder une vertu satisfactoire, il faut que le chrétien agisse ou souffre comme membre vivant du corps mystique de Jésus-Christ (1). Ainsi c'est dans le Seigneur seul que les saints peuvent se glorifier.

§ 31. — L'Église a le pouvoir d'accorder des indulgences.

1. — Le pouvoir d'accorder des indulgences est le privilège exclusif de l'Église fondée par Jésus-Christ, parce qu'il est intimement lié à cet autre pouvoir qui n'appartient qu'à elle : le pouvoir de pardonner les péchés. Avant Jésus-Christ, cette double autorité n'a été confiée à aucun homme (2). Mais l'Église ne peut, en dehors du sacrement de la Pénitence, remettre d'une manière valide devant Dieu, les peines temporelles du péché qu'en offrant à la justice divine une compensation suffisante. Cette compensation suppose évidemment deux choses : l'existence d'un trésor de satisfactions, et le droit d'appliquer ce trésor pour l'utilité de ceux qui en ont besoin. Il faut donc que ces deux vérités aient été, de tout temps, reconnues dans l'Église, bien qu'elles n'aient été développées et longuement prouvées que depuis les commencements de la Scolastique. Dès l'antiquité chrétienne les indulgences n'étaient accordées que par l'application des satisfactions de Jésus-Christ et des saints, satisfactions substituées à celles du coupable. L'expression « trésor

---

(1) Merita B. Virginis et Sanctorum totum suum valorem a Christo hauriunt et non concurrunt cum meritis Christi ad satisfaciendum pro pœna temporali nisi secundario et modo longe inferiori, et sic concurrunt præcipue propter gloriam ipsius Christi, ne sc. satisfactiones ex illo vim habentes sint inutiles; Christi vero merita concurrunt ad remissionem pœnæ temporalis ut causa primaria ac principalis dans efficaciam satisfactionibus Sanctorum (ANTOINE, *de sacr. pœnit.*, *append. de indulg.*, q. 2).

(2) Thesaurus, quatenus constat ex meritis Sanctorum, fuit ab origine mundi sive « a primo justo » (CLEMENS V). Quia tamen ejus distributio non potest fieri nisi per claves N. L. proprias, ideo non potuit olim dispensari per indulgentias idque rationabiliter, tum quod merita Christi, quæ sunt primum fundamentum hujus thesauri, nondum essent actu exhibita, tum quod nondum pateret aditus in cœlum, tum quod omnia essent in V. T. imperfecta (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 25, a. 1, quærit. 1).

de l'Église » (*Thesaurus ecclesiæ*) est employée pour la première fois par un Pape, dans la bulle du jubilé accordé par Clément VI, en l'an 1349 ; tandis que la réalité même ainsi désignée n'était point chose nouvelle, mais une vérité admise de tout temps. Si l'Église ne pouvait accorder des indulgences, les innombrables satisfactions des saints resteraient sans utilité, puisque, par le sacrifice et par les sacrements, c'est le mérite satisfactoire de Jésus-Christ qui est seul appliqué aux âmes (1).

2. — La pleine autorité que l'Église possède pour conduire les hommes à la sainteté et à la béatitude éternelle, comprend aussi le pouvoir de remettre aux fidèles, par les indulgences, les peines temporelles qui sont le dernier obstacle à l'entrée dans la gloire du ciel. Sans doute, ce pouvoir n'est point absolument indispensable à l'Église, mais il est extrêmement utile à sa mission, qui est le salut des âmes (2) ; aussi peut-on l'établir par les textes qui promettent l'autorité nécessaire au gouvernement de l'Église (MATTH., XVI, 9 ; XVIII, 18) ; si la conclusion n'est pas d'une certitude absolue, elle est du moins extrêmement vraisemblable (3). Pour démontrer que l'Église possède le pouvoir d'accorder des indulgences, il faut examiner ces textes à la lumière de l'interprétation traditionnelle et, en même temps, les rapprocher des paroles qui confèrent à l'Église le pouvoir de pardonner les péchés (JOANN., XX, 21-23). Si nous comparons entre elles ces paroles du Sauveur, nous voyons sans peine que le pouvoir des clefs qui est promis, doit s'étendre aussi aux péchés. Or, le pouvoir de délier, dont il est question, est incontestablement le pouvoir le plus étendu (quodcumque *solveris*, quæcumque *solveritis*) ; et il ne peut en être ainsi qu'à la con-

---

(1) Thesaurus, ut includit merita Christi, concurrit ad effectus omnes, qui donantur nobis (ut dici solet) ex *opere operato*. Quod si loquamur de eo thesauro, ut satisfactiones Sanctorum includit, tunc quum hæ non nisi ad pœnæ remissionem applicentur, et hoc solum fiat per indulgentias, solum etiam per has illæ applicantur (ARRIAGA, disp. 24, sect. 3, n. 14).

(2) Hæc potestas est ecclesiæ perquam utilis ad populi pietatem excitandam et ad religionis christianæ studium et amorem, ad eos quoque, qui abundantiori alioquin tristitia absorberentur, consolandos et juvandos (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 25, a. 1, concl. 1).

(3) Censeo hæc loca talia esse, ut clare et expresse non requirant hanc potestatem indulgentiarum, possint tamen illam admittere : aliud enim est, testimonium aliquod pro sui veritate requirere necessario talem aut talem explicationem, aliud vero, quod commodissime illam possit admittere. Supposita autem capacitate ejus sensus ecclesia, cujus est judicare de vero sensu Scripturarum, ita intellexit semper ea loca, ut hanc potestatem simul cum alia absolvendi sacramentaliter a culpa incluserit Dominus (ARRIAGA, disp. 24, sect. 1).

dition de permettre aux détenteurs de ce pouvoir, de délier tous les liens qui empêchent ou retardent l'entrée dans le ciel — par conséquent, non seulement la coulpe, mais encore toutes les peines du péché (1). Ni le texte de l'Écriture ni la nature des choses n'exigent ou ne justifient qu'on restreigne le pouvoir promis, à la rémission des peines temporelles par le sacrement de la Pénitence : ces peines peuvent être remises après le pardon de la coulpe ou l'infusion de la grâce, c'est-à-dire par la voie extra-sacramentelle (2). La pratique de l'Église atteste qu'elle a toujours compris en ce sens ces paroles du Sauveur et qu'elle n'a jamais pensé que le pouvoir de délier eût une limite de ce genre.

Le représentant du Christ sur la terre a les clefs du royaume des cieux (*clavicularius regni* — BREV. ROM.) ; à ce titre, il a la mission de fermer ou d'ouvrir le ciel aux fidèles. Dans ce but, il possède la souveraine autorité et sur tous les fidèles et sur tous les trésors de salut et de grâces confiés à l'Église. Il doit donc avoir également le pouvoir de remettre, en dehors du sacrement de la Pénitence, les peines temporelles dont la dette subsiste encore après la réception du sacrement et qui retarderaient l'entrée dans le royaume des cieux. Pour reconnaître la légitimité de cette conclusion, il suffit de se rappeler que, d'après la disposition établie par Dieu, les fidèles qui sont en état de grâce peuvent « porter les fardeaux les uns des autres » (GALAT., VI, 2) c'est-à-dire acquitter, par des œuvres satisfactoires, la dette d'un autre. Si Dieu accepte cette substitution qui lui est offerte par l'intention privée des fidèles, il ne rejettera certainement point la compensation que l'Église elle-même, dispensatrice légitime des biens spirituels, puise dans le trésor des mérites de Jésus-Christ et des saints, et qu'elle lui présente pour délivrer ses enfants d'une peine à subir ou dans cette vie ou dans l'autre. *Ea quæ sunt communia multitudinis alicujus, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus, qui multitudini* præest. *Unde sicut aliquis consequeretur remissionem pœnæ, si alius pro eo satisfecisset, ita, si satisfactio alterius sibi per eum, qui potest, distribuatur* (S. THOM., IV, dist. 20, q. 1, a. 1, sol. 1).

---

(1) *Quodcumque* solveris, i. e. quodcumque vinculum vel impedimentum regni cœlorum abstuleris. Merito sub prædicta potestate comprehenditur actus remittendi pœnas *per indulgentias*, quia reatus pœnæ temporalis est unum ex impedimentis et vinculis, quæ detinent homines ab ingressu regni cœlorum. Quam intelligentiam maxime confirmat ecclesiæ traditio, quæ est optima legum et sacræ Scripturæ interpres (SUAREZ, disp. 49, sect. 1, n. 9).

(2) Cfr. DOMINICUS DE SOTO, IV, dist. 21, q. 1, a. 1.

3. — « Dès la plus haute antiquité (*antiquissimis etiam temporibus*) l'Église a fait usage de ce pouvoir d'accorder des Indulgences » (TRID., sess. 25). La concession de l'indulgence est une pure grâce, et les fidèles n'y ont aucun droit au sens strict du mot. Sans doute, en général, la volonté de Dieu est que ce pouvoir soit exercé pour le bien des fidèles; mais, dans les applications particulières, c'est à l'Église guidée par l'Esprit Saint de régler dans quelle mesure et à quelles conditions elle veut remettre ainsi les peines temporelles. L'histoire prouve que l'Église, qui tient la place (1) de Jésus-Christ et qui est infaillible, a toujours, eu égard aux circonstances et aux conditions des diverses époques, accordé des indulgences sous telle ou telle forme et dans la mesure utile au bien de ses enfants.

4. — On voit d'ordinaire le premier exemple d'une indulgence dans la conduite de l'Apôtre à l'égard du Corinthien, qui avait commis une faute très grave, mais qui s'était véritablement corrigé (I COR., V, 3-5 ; II COR., II, 6-11). En tout cas, il y a là un fondement solide à la doctrine catholique des indulgences. Sans doute, directement, il s'agit de recevoir de nouveau l'incestueux dans la communion de l'Église, c'est-à-dire de lever l'excommunication que l'Apôtre avait, un an auparavant, prononcée « au nom et par la vertu de Jésus-Christ », avec la plénitude de l'autorité apostolique ; mais cette réintégration dans la communauté des fidèles doit être regardée comme une rémission véritable des peines imposées par l'Église, puisqu'elle eut lieu avant l'entier paiement de la dette (2). Or, la remise accordée par l'autorité de l'Apôtre, la rémission de la pénitence qui restait encore à faire était incontestablement valide devant Dieu : elle était réellement l'absolution extra-sacramentelle des peines dues au péché devant la justice divine. Si l'Apôtre veut, dans l'union spirituelle avec les chefs de l'église de Corinthe, accorder cette indulgence, témoigner cette douceur, c'est parce que le coupable s'est converti, et parce qu'il était à craindre qu'une rigueur prolongée ne jetât le pénitent dans une « tristesse excessive » et, par suite, dans l'abîme du désespoir et dans l'éter-

---

(1) Ecclesia universalis non potest errare : sed ecclesia universalis indulgentias approbat et facit : ergo indulgentiæ aliquid valent (*Suppl.*, q. 25, a. 1).

(2) Pœna soluta potest dici sufficiens non quantum ad judicium Dei. sed quantum expediebat tempori et personæ. Melius enim est sic servare lenitatis spiritum in corrigendo, ut per pœnitentiam correctionis fructus sequatur, quam si durius corrigatur et desperet peccans et majoribus peccatis immergatur (S. THOM., *in II ep. ad Cor.*, c. 2, l. 2).

nelle damnation. « Ce que vous accordez à quelqu'un par indulgence (χαρίζεσθε), je l'accorde aussi » (II Cor., II, 10). Par ces mots l'Apôtre approuve et ratifie la rémission qu'il a recommandée aux Corinthiens (II Cor., II, 8, παρακαλῶ, *admonendo præcipio*) et qu'il attend d'eux avec confiance. La pénitence imposée (ἐπιτιμία, Vulg. *objurgatio*) a obtenu son but — la conversion et le salut du pécheur, — il lève, avec le concours des Corinthiens, l'excommunication prononcée et au pécheur converti il remet, au nom de Jésus-Christ, non seulement la pénitence ecclésiastique, mais encore la peine due devant Dieu et que le coupable aurait dû payer par l'entier accomplissement de la pénitence. *Si Christus vere condonat, vere est condonatum : ergo quod donavit Apostolus, vere condonatum et relaxatum fuit* (S. Bonav., IV, dist. 20, p. 2. a. 2).

5. — A l'exemple de l'Apôtre l'Église a toujours uni une sage sévérité à une miséricordieuse douceur dans la réconciliation des pécheurs. Dès le premier siècle elle vient, par les indulgences, en aide à ses enfants pour l'expiation des peines temporelles — mais toujours dans la mesure que réclament les circonstances ou qui lui paraissent plus sages. Le pouvoir d'accorder des indulgences est le droit de grâce dans le royaume de Jésus-Christ, et le représentant de Jésus-Christ a toujours fait usage de ce droit suivant les exigences du temps, c'est-à-dire autant qu'il était utile à la gloire de Dieu et au bien de l'Église. Les circonstances varient, et c'est ce qui explique suffisamment que la rigueur en usage, durant tant de siècles, dans la discipline pénitentielle, ait fait place, depuis le commencement du moyen âge, à la douceur qui se révèle surtout par des concessions d'indulgences et plus fréquentes et plus riches. Ainsi l'Église, avec un maternel amour, a tenu compte de la faiblesse croissante de ses enfants : elle s'est faite toute à tous pour les sauver tous (I Cor., IX, 22).

6. — Quelques théologiens (1) estiment qu'avant le temps de Grégoire-le-Grand on ne trouve aucun exemple de concessions d'indulgences proprement dites ; mais ce sentiment n'est pas fondé (2). Même dans cette période, les supérieurs ecclésiastiques

---

(1) Suarez, disp. 49, sect. 2. — Arriaga, disp. 24, sect. 1.

(2) Jam in primitiva ecclesia dabantur indulgentiæ cum modernis univocæ : nam reconciliatio pœnitentium, quæ fiebat per episcopum in cœna Domini, erat vera indulgentia ejusdem rationis cum modernis. In illa sc. reconciliatione episcopali pœnitentium dabantur tria essentialia constitutiva modernarum indulgentiarum : *a*) remissio pœnæ seu satisfactionis post absolutionem sacramentalem residuæ valida apud Deum ; *b*) solu-

ont accordé de véritables indulgences ; en d'autres termes, ils ont, en dehors du sacrement de la Pénitence, remis efficacement à des pécheurs les peines temporelles par l'application des satisfactions surabondantes dont le trésor leur est confié : seule la formule différait, et cela n'intéresse en rien l'essence des indulgences.

Saint Étienne est au premier rang dans « la glorieuse armée des martyrs » ; durant les trois premiers siècles du christianisme, les martyrs se pressent innombrables autour de leur divin roi *Isti sunt qui... plantaverunt ecclesiam sanguine suo* (Brev. Rom.). En supportant joyeusement les tortures, en donnant généreusement leur sang et leur vie, ils n'ont pas seulement expié et satisfait : ils ont efficacement travaillé à la propagation et à la glorification de la foi catholique. Dans ces siècles de cruelle persécution, où les chrétiens étaient conduits à la mort comme des brebis (Rom., VII, 36), le martyre avait donc une importance capitale pour l'Église. Afin d'encourager les chrétiens au martyre, afin de les animer à l'intrépide témoignage de la foi, l'Église honorait spécialement ces glorieux confesseurs, et, entre autres marques d'honneur, elle avait coutume d'accorder des indulgences en considération de leur intercession et de leurs mérites. En effet, les coupables, qui se soumettaient avec ferveur aux peines canoniques et qui témoignaient d'un véritable esprit de pénitence, virent plus d'une fois le temps de leur épreuve abrégé par considération pour les martyrs (ou confesseurs) qui languissaient en prison ; et l'on était convaincu que cette réduction de la peine était ratifiée par Dieu, c'est-à-dire que Dieu remettait au pénitent autant de purgatoire que le pénitent s'en serait épargné en accomplissant le reste de la peine imposée par l'Église. L'Église, qui représente Dieu, impose une peine au coupable, pour que la majesté divine soit apaisée ; de même, l'Église, qui représente Dieu, remet ces peines et la conséquence en est que cette rémission est efficace non seulement à ses yeux et à son propre tribunal, mais encore devant le tribunal de la justice divine. Saint Cyprien dit formellement que cette médiation des martyrs est « une aide auprès de Dieu » (1). *Qui libellos* (lettres de recommandations, lettres de paix) *a martyribus acceperunt, et prærogativa eorum apud Deum adjuvari possunt... ut veniant ad Dominum cum pace, quam martyres de-*

---

tio deprecativa ex thesauro ecclesiæ seu oblatio meritorum Christi et Sanctorum ; *c*) auctoritas concedentis indulgentiam episcopalis (Euseb. Amort, disp. 7, *de indulg.*, q. 1. — Cfr. Palmieri, *de indulg.*, § 2).

(1) Cfr. Peters, *Der hl. Cyprian*, p. 164-187.

sideraverunt (*Ep.* 18). En donnant à tel ou tel pénitent des lettres ou libelles de paix, les martyrs ne voulaient pas seulement exprimer le désir de voir ce pénitent bientôt reçu à la communion des fidèles : ils voulaient aussi offrir leurs propres souffrances comme une compensation pour la satisfaction que le pénitent aurait dû payer encore à la justice divine par la prolongation des peines ecclésiastiques (Cfr. TERTULL., *De pudicitia*, cap. 22). L'application de ces satisfactions se faisait non point par les martyrs eux-mêmes, mais par l'autorité ecclésiastique, c'est-à-dire d'ordinaire par l'évêque, parce que, évidemment, il fallait en outre puiser au trésor des mérites de Jésus-Christ, trésor qui est la source de toute concession d'indulgences. Les martyrs ne pouvaient point, de leur propre autorité, accorder « la paix avec l'Église », mais seulement contribuer à cette paix par voie d'impétration et de satisfaction. La remise de la peine ne se faisait qu'après la mort du confesseur de la foi, qui avait donné le libelle de paix, c'est-à-dire après que le martyre était consommé. Il est à peine nécessaire de faire remarquer que les supérieurs ecclésiastiques avaient le droit (et ils en usèrent plus d'une fois) de rechercher et de décider si le possesseur d'un libelle de paix était digne d'une telle faveur (Cfr. S. CYPR., *ep.* 15-17).

A partir du IVe siècle plusieurs conciles (Ancyre 414, Nicée 325, Carthage 398) accordèrent aux évêques le pouvoir d'abréger ou de remettre en partie, pour de justes motifs, les pénitences imposées — et très certainement, de manière à ce que, par l'application de quelques autres satisfactions, les intérêts de la justice divine fussent sauvegardés. — Nombre de théologiens pensent que la réconciliation des pénitents publics, faite le Jeudi saint par l'évêque, était en réalité la concession extra-sacramentelle d'une remise de la peine, par conséquent une véritable indulgence. Les prières qui se font dans la réconciliation solennelle des pénitents semblent confirmer cette manière de voir (Cfr. PONTIF. ROM., *de reconciliatione pœnitentium in feria Cœnæ Domini*).

7. — Tandis que, jusqu'au VIIe siècle, les indulgences étaient accordées par un adoucissement aux peines ecclésiastiques alors en usage, elles furent ensuite, conformément aux modifications survenues dans la pratique pénitentielle, données d'ordinaire comme une commutation (*commutatio*), ou comme un « rachat » (*redemptio*) des peines déterminées par les canons, ce qui amena peu à peu la forme usitée aujourd'hui, c'est-à-dire depuis le XIIe siècle. L'antique discipline pénitentielle ne pouvant plus être maintenue, on changea les peines canoniques

en des œuvres moins rigoureuses et moins pénibles, ou bien les fidèles purent se racheter des peines canoniques par certaines compensations (prières, aumônes, pèlerinages). Ces commutations et ces « rachats » ne pouvaient être regardés comme des indulgences que dans les cas où les supérieurs ecclésiastiques déclaraient ces œuvres satisfactoires équivalentes aux pénitences canoniques et, les imposant à ce titre, leur donnaient ce prix devant Dieu, en puisant au trésor des mérites de Jésus-Christ et des saints.

D'après l'antique tradition (*prout tradit antiquitas*. BONIF. VIII), Grégoire-le-Grand aurait déjà accordé une indulgence pour la visite des églises des Stations et pour la participation à ces solennités. *Indulgentiæ septem annorum a. b. Gregorio in stationibus Romæ institutæ sunt* (S. THOM., IV, dist. 20, q. 1, a. 3, sol. 2). Dès le VIIe siècle le pèlerinage à Rome était en très haute estime (*magnæ virtutis æstimabatur*. — BEDA VEN., *Hist.*, 1, 4, c. 23), parce qu'on était convaincu qu'une rémission des peines temporelles était attachée à la pieuse visite du tombeau des Apôtres. Avant le XIVe siècle les indulgences plénières étaient fort rares ; Urbain II en publia une au concile de Clermont (1095) pour les croisés (*iter illud pro omni pœnitentia reputetur*). Le premier jubilé proprement dit fut publié en 1300, le second en 1350 ; on ne pouvait les gagner qu'à Rome. Depuis 1475 le jubilé ordinaire a lieu tous les 25 ans et il s'étend à tout l'univers catholique.

A partir de la fin du XIIe siècle, la pratique des indulgences prit plus ou moins la forme qu'elle a aujourd'hui. Elles furent accordées beaucoup plus fréquemment, parce que l'Église vit là un moyen relativement bien plus facile et cependant très efficace de réveiller chez les fidèles le véritable esprit de pénitence et le zèle pour le bien. — Dans son essence, donc, l'indulgence est aussi ancienne que le christianisme lui-même ; seule la forme et la mesure plus ou moins abondante des concessions ont varié (1). Les scolastiques les premiers ont traité scientifique-

(1) Potestas indulgentias concedendi eadem semper in ecclesia fuit, sed illius potestatis usus non semper idem omnino extitit. Nam quum usus ille ad disciplinam ecclesiæ pertineat, potuit varietatem admittere potuitque ecclesia justis de causis et Spiritus Sancti instinctu prioribus sæculis majorem restrictionem severitatemque adhibere, quam his posterioribus, quibus major est christiani populi infirmitas. Semper tamen ecclesia usa est illa potestate sibi a Christo concessa relaxandi peccatoribus pœnas temporales peccatis debitas eamque relaxationem semper judicavit utilem ac salutarem esse et apud Deum valere (ANTOINE, *de indulg.*, q. 1).

ment et en détail de la doctrine des indulgences, mais les vérités sur lesquelles s'appuie cette doctrine étaient depuis longtemps admises dans l'Église.

8. — Pour accorder l'indulgence, il faut incontestablement une autorité spirituelle, surnaturelle et, dès lors, une autorité venant de Jésus-Christ. La nature même et la pratique des indulgences prouvent que le pouvoir de l'Ordre ne donne point cette autorité — que l'ordination sacerdotale n'est point une condition nécessaire (1). La concession de l'indulgence est exclusivement un acte de juridiction, parce qu'elle ne renferme point la communication proprement dite de la grâce et n'opère pas la sanctification intérieure comme les sacrements, mais qu'elle consiste simplement en ce que les supérieurs légitimes accordent, en dehors du tribunal de la Pénitence, la rémission des peines temporelles, en appliquant à cet effet le trésor (commun à toute l'Église) des satisfactions de Jésus-Christ et des saints. *Per auctoritatem solus Deus culpam remittit, sed ministerio etiam sacerdos, in quantum exhibet sacramentum remissionis peccati, puta in baptismo vel pœnitentia, et tamen indulgentia non se extendit ad remissionem culpæ, quia non est sacramentalis : unde* non sequitur ordinem, sed jurisdictionem ; *potest enim et non sacerdos indulgentiam concedere, si sit ei commissum. Et ideo pœna totaliter remittitur, si causa subsit, non autem si causa desit* (S. Thom., *Quodl.* 2, a. 16). Cependant, quoique l'indulgence soit un acte de juridiction au for extérieur, son effet s'étend aussi au for intérieur, c'est-à-dire au for divin, en tant qu'elle délivre de la peine dont le pénitent est redevable devant Dieu. Quand il s'agit des vivants, à qui la peine est remise par voie d'absolution, la juridiction proprement dite s'exerce ; tandis que l'indulgence appliquée aux défunts, qui ne sont plus les sujets de la juridiction ecclésiastique, est simplement un acte de l'autorité du gouvernement, autorité qui peut disposer du trésor commun de l'Église. *Omnis concessio indulgentiarum est actus potestatis clavium, quia procedit a potestate publica aperiendi regnum Dei per sublationem impedimenti, quod ejus ingressum retardabat. Patet ex hoc potestatem clavium latius patere quam jurisdictionem ecclesiasticam, quia concessio indulgentiarum, quæ fit defunctis, non potest proprie dici actus jurisdictionis : nam per eam nec exer-*

(1) Potestas faciendi indulgentias sequitur jurisdictionem, et quia diaconi et alii non-sacerdotes possunt habere jurisdictionem, vel commissam ut legati, vel ordinariam sicut electi, ideo possunt indulgentias facere *etiam non-sacerdotes*, quamvis non possint absolvere in foro pœnitentiali (*Suppl.*, q. 26, a. 2).

cetur jurisdictio in defunctos, quum non sint subjecti Pontifici, nec in thesaurum ecclesiæ, quum jurisdictio necessario respiciat personam subditam, non autem rem inanimatam (CONINCK, disp. 2, dub. 2, n. 13).

9. — Ceux-là seuls ont le pouvoir ordinaire d'accorder des indulgences, que l'Esprit Saint a établis pour gouverner l'Église de Dieu (ACT., XX, 28), c'est-à-dire tout d'abord le Pape, puis, sous sa dépendance, les évêques. *Episcopi possunt facere indulgentias et Summus Pontifex præcipue inter omnes, quia ipsi competit totius thesauri spiritualis dispensatio, secundum quod curam habet de tota ecclesia et omnibus ejus filiis* (S. BONAV., IV, dist. 20, p. 2, q. 3). Puisque le Pape a la mission de paître « les agneaux et les brebis » c'est-à-dire tout le troupeau de Jésus-Christ (JOANN., XXI, 15-17) et que, dès lors, il a la dispensation du trésor spirituel de l'Église, il est, sur la terre, le détenteur suprême et indépendant du pouvoir d'accorder les indulgences. De lui seul ce pouvoir peut dériver et passer à d'autres. *Ut indulgentia alicui valeat, requiritur auctoritas, in eo qui facit : Papa enim potest principaliter, alii vero in quantum potestatem ab eo accipiunt vel ordinariam vel commissam seu delegatam* (S. THOM., *Quodl.* 2, a. 16). Bien que l'évêque reçoive immédiatement du Siège apostolique le pouvoir d'accorder des indulgences, ce pouvoir doit être regardé comme un pouvoir ordinaire, parce qu'il rentre dans les attributions de la charge épiscopale. Toutefois, pour des raisons d'ordre supérieur, ce droit des évêques a été fort restreint par le quatrième concile de Latran (can. 62) ; ils ne peuvent accorder qu'un an d'indulgence pour la consécration d'une église et 40 jours pour d'autres motifs (1). Les indulgences épiscopales ne peuvent être gagnées que par les fidèles soumis à la juridiction de l'évêque et elles ne sont point applicables aux défunts.

§ 32. — Division des indulgences ; comment on les gagne.

1. — Selon le point de vue auquel on se place, on donne diffé-

---

(1) Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis quasi rex in regno ; sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis quasi judices singulis civitatibus præpositi : propter quod eos solos in suis litteris Papa *fratres* vocat, reliquos autem omnes vocat *filios*. Et ideo potestas faciendi indulgentias *plene* residet in Papa, qui potest facere prout vult, causa tamen existente legitima. Sed in episcopis est taxata secundum ordinationem Papæ, et ideo possunt facere secundum quod eis est taxatum et non amplius (*Suppl.*, q. 26, a. 3).

rentes divisions des indulgences. Il y a, par exemple, les indulgences personnelles (*personales*), les indulgences locales (*locales*) et les indulgences réelles (*reales*). Comme l'indique le nom lui-même, on entend par là soit les indulgences accordées seulement à une catégorie déterminée de personnes (membres de certains Ordres religieux ou de certaines confréries etc.) ou même à tous les fidèles, mais indépendamment de tel lieu ou de tel objet déterminé — ou celles attachées à la visite de quelque lieu (église, chapelle) ou d'un objet qui se trouve dans ce lieu (autel, image, croix) — ou enfin les indulgences attachées au pieux usage d'objets bénits et que l'on peut porter sur soi (médailles, chapelets, crucifix) (1). Certaines indulgences ne sont accordées que pour un temps fixé (*temporariæ*) et elles cessent dès que ce laps de temps est écoulé ; d'autres sont accordées pour toujours (*perpetuæ*) ou « *ad beneplacitum* » du Pape, et elles valent aussi longtemps qu'elles n'ont point été révoquées expressément : elles ne cessent donc point par la mort de celui qui les a accordées (« *decet concessum a principe beneficium esse mansurum* » — REGULA JURIS). — La division établie d'après la grandeur de la rémission accordée est plus importante : nous avons alors les indulgences plénières et les indulgences partielles. L'indulgence plénière (*plena*, *plenaria*, *totalis*), dans l'intention de celui qui l'accorde, peut et doit remettre tout le reste de la peine à acquitter, et elle le remet en réalité dans celui qui gagne l'indulgence avec les dispositions suffisantes (2). Or, pour gagner

---

(1) Differunt, quia indulgentia *personalis* ita conceditur personæ, ut illi quasi inhæreat talis favor seu gratia, quia illi directe fit, unde quocumque pergat, illam secum defert ut ita dicam. — At vero indulgentia *localis* quodammodo inhæret loco in ordine ad personas ; hujusmodi indulgentia dicitur enim concedi loco, quia conceditur hominibus in tali loco orantibus vel aliud pium opus ibi exercentibus, et ideo censetur favor ille quasi loco inhærere, quia in illo tantum et non in alio talis indulgentia obtinetur nec effectus ejus communicatur hominibus nisi mediante loco. — Et quoad hoc similis est alia indulgentia, quæ *realis* appellatur solumque differt, quia non conceditur in gratiam alicujus loci immobilis, sed alicujus rei mobilis, ut est imago aliqua, rosarium et similia, quibus proinde censetur inhærere talis favor et cum eis quasi deferri et per eas hominibus communicari, ita ut omnes, qui coram tali imagine orant vel per talia rosaria, talem remissionem consequantur. — Atque ita non obstante hac divisione semper verum est, *solos homines esse capaces* indulgentiarum quantum ad effectum earum, quamvis interdum hic favor directe et immediate concedatur ipsis hominibus, aliquando vero mediante loco vel alia re sacra (SUAREZ, disp. 53, sect. 1, n. 3).

(2) Indulgentia *plenaria* non ita nominatur, quasi omnes eam participantes plenum inde fructum de facto consequantur, sed quia ejus ea vis est, ut plenam inde remissionem accipere possit is, qui sufficienter est

entièrement cette indulgence, l'âme doit être parfaitement pure et libre de tout péché, même des moindres fautes vénielles, puisque l'entière rémission de toute la peine suppose nécessairement l'entière rémission de toute la coulpe. Ce que le Baptême fait par lui seul, le sacrement de la Pénitence peut donc le faire aussi en union avec une indulgence plénière — préservation du purgatoire et entrée immédiate dans le ciel après la mort. Toutefois, il peut arriver fréquemment qu'une indulgence plénière ne soit pas entièrement gagnée, parce que les dispositions du sujet ont été plus ou moins défectueuses. — L'indulgence partielle est celle qui ne remet qu'une partie (plus ou moins grande) de la peine temporelle. Pour indiquer le « *quantum* » de cette remise, on se sert aujourd'hui encore des termes en usage dans l'ancienne discipline pénitentielle. Ainsi nous avons des indulgences de 7 ans et 7 quarantaines (1), de 300 jours ; ce qui ne doit pas s'entendre de la durée des peines du purgatoire, mais de la pénitence qu'il aurait fallu accomplir selon les anciens canons. Celui qui gagne une de ces indulgences obtient une rémission des peines du purgatoire correspondante à celle pour laquelle il aurait satisfait devant Dieu par une pénitence canonique de tant d'années et quarantaines ou de tant de jours. Évidemment, Dieu pouvait remettre une plus grande partie de la peine lorsque le pénitent, durant le temps de son épreuve, témoignait plus de ferveur et de zèle : par conséquent, l'on peut admettre avec raison qu'aujourd'hui encore on obtient, par une indulgence partielle, une rémission plus grande, quand on accomplit avec plus de ferveur et de piété les œuvres prescrites. En certains cas, la dette à expier peut être de telle sorte qu'elle soit entièrement acquittée par une indulgence partielle.

2. — Les indulgences valent et produisent ce que signifient les termes dans lesquels elles sont accordées ou publiées, pourvu que, du côté de celui qui les accorde comme de la part du sujet, toutes les conditions requises existent (2). Donc, pour que la

---

dispositus : nam Pontifex ejusmodi indulgentiam nulla mensura limitatam concedens tantum largitur, quantum quisque secundum suam præparationem capere potest, et totam pœnam condonat, si ad totalem condonationem paratus est pœnitens (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 25, a. 2).

(1) Adverte quod *quadragenæ*, quæ annis adjunguntur totidemque ac illi, non sunt aliquid præter ipsos annos, sed ea pars anni, in qua laboriosior et durior ideoque et satisfactionis feracior erat pœnitentia, h. e. ipsum tempus Quadragesimæ (PALMIERI, *de indulg.*, § 5, n. 4).

(2) Commune illud pronuntiatum : *indulgentiæ tantum valent quantum sonant*, verissimum est, sed intelligitur de indulgentia, cui non desunt necessariæ conditiones : auctoritas in concedente, caritas in suscipiente

rémission de la peine soit valide, il faut non seulement le droit et l'autorité, mais encore un motif raisonnable pour accorder l'indulgence ; et pour que la rémission accordée soit entièrement gagnée, il faut que le fidèle remplisse exactement toutes les conditions et accomplisse du moins la dernière des œuvres prescrites en état de grâce. *Indulgentiæ simpliciter tantum valent, quantum prædicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis caritas, et ex parte causæ pietas, quæ comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem* (*Suppl.*, q. 25, a. 2).

3. — L'exercice du pouvoir d'accorder des indulgences n'est point laissé à l'arbitraire des supérieurs ecclésiastiques : il est lié à de certaines conditions, et cela non seulement au point de vue de la licéité, mais encore au point de vue de la validité. Il s'agit ici d'une autorité vraiment « ministérielle » dont l'exercice n'est licite et valide qu'autant qu'il répond à la volonté et aux prescriptions du Seigneur. Des indulgences ne peuvent être accordées sans raison, et sans raison suffisante — cet axiome est confirmé par la pratique et par les déclarations authentiques de l'Église. Tel est aussi l'enseignement unanime des théologiens. *Ex parte dantis requiritur potentia, requiritur etiam* honesta et rationabilis causa. *Non enim credenda esset indulgentia alicujus valoris, si quis daret eam euntibus videre torneamenta* (S. BONAV., IV, dist. 20, p. 2, q. 4). Il est bien évident que cette « raison » doit être distincte de l'utilité même que le sujet trouve dans la rémission de la peine, puisque cet avantage existe toujours dès là que l'indulgence est accordée. Il faut un autre motif qui autorise les supérieurs à dispenser aux fidèles le bienfait des indulgences, de la rémission des peines. La nécessité d'un tel motif est évidente quand on se rappelle la nature et l'efficacité de l'indulgence. Accorder une indulgence, c'est remettre les peines temporelles dues au péché et que Dieu, pour des raisons dignes de sa sagesse, n'a point remises en même temps que la coulpe — c'est disposer, dans ce but, du trésor commun de l'Église. Ces deux choses, le supérieur ecclésiastique ne peut incontestablement les faire qu'en qualité de « ministre de Jésus-Christ et de dispensateur des biens du salut » (I COR., IV, 1), —

---

et justitia ac pietas in causa. Fuit autem celebris apud veteres scholasticos quæstio illa, an indulgentiæ tantum valeant, quantum sonant vel quantum ab ecclesia prædicantur, propter nonnullos errores, qui tunc vigebant, quum alii dicerent, indulgentias non valere nisi pro mensura devotionis, alii tantum valere quantum opus injunctum ex se ad satisfaciendum prodest ; alii tantum valere coram ecclesia, non coram Deo. Qui errores, a S. Thoma aliisque veteribus confutati, exstincti jam sunt (BELLARM., *de indulg.*, l. 1, c. 12).

c'est-à-dire dans l'absolue dépendance de Jésus-Christ et en demeurant responsable devant Dieu. Ce que le ministre dispense par la concession de l'indulgence ne lui appartient pas comme un bien propre : c'est le bien de son Maître — dès lors il ne peut en disposer à son gré, en faveur de qui il veut et quand il lui plaît. Le ministre, le dispensateur doit être « fidèle » et « prudent » (MATTH., XXIV, 45-46) : il doit se conformer à la volonté de son Maître et veiller à l'honneur de son Seigneur. Cette règle s'applique aux indulgences. Les supérieurs ecclésiastiques ne peuvent et ne doivent dispenser le trésor commun de l'Église en faveur des fidèles pour la rémission des peines, qu'à la condition que cette faveur procure la gloire de Dieu et le salut des âmes au moins au même degré que dans le cas où le pénitent aurait personnellement satisfait à la justice divine ici-bas ou dans le purgatoire. Ceux qui veulent être délivrés de leurs peines par l'indulgence doivent eux-mêmes, et dans la mesure correspondante, contribuer à réaliser ce but. Ce qu'on leur demande n'est point destiné à compenser en rigueur la dette qui pèse sur eux, puisque l'indulgence est une grâce, une faveur, un bienfait, un don ; mais ces conditions servent à procurer une chose que Dieu agrée autant ou plus que l'expiation des peines dues au péché. L'indulgence, en tant que rémission d'une peine exigée par Dieu, n'est donc valide que si elle est accordée dans des conditions telles qu'elle procure la gloire de Dieu et le bien de l'Église. Pour juger si une indulgence est suffisamment justifiée, il ne faut pas considérer en elles-mêmes les œuvres prescrites : il faut examiner si, dans les circonstances données, elles servent à obtenir un bien meilleur qui est le but même de l'indulgence (1).

Causa pia, *justa*, *rationalis*, *legitima*, *conveniens*, *proportionata* — c'est ainsi qu'on désigne d'ordinaire les causes qui justifient une concession d'indulgence. Il y a « une cause pieuse », par exemple, si l'indulgence est accordée pour promouvoir la dévotion envers le Très Saint Sacrement, ou le Sacré-Cœur ou la Passion du Sauveur ; pour propager le culte de la Très Sainte

(1) Justa causa plerumque *duo* complectitur, *finem* sc. *aliquem Deo gratum*, cujus assecutio videatur illi gratior futura quam satisfactio propria, quæ relaxatur, et *opus aliquod bonum*, quod quidem non necesse est esse per se valde meritorium aut satisfactorium, ita ut adæquet pœnam, cui tollendæ datur indulgentia (nam ea ratione foret per propriam satisfactionem justa compensatio, non indulgentia), sed oportet quod sit aptum ad finis intenti consecutionem. Et hæc aptitudo facit, ut causa, propter quam datur indulgentia, *proportionem* habeat cum illa (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 25, a. 2, concl. 2).

Vierge ou des saints; pour procurer la conversion des pécheurs ou des infidèles; pour favoriser la construction d'une église, etc. et si des œuvres sont prescrites en rapport avec le but à obtenir (prières, jeûnes, aumônes, réception des sacrements, visite d'une église). Qu'un motif pieux soit nécessaire pour la validité d'une indulgence, c'est l'enseignement unanime de l'Église. *Omnes doctores, tam theologi quam canonistæ, consentiunt* piam causam *esse necessariam ad valorem indulgentiæ* (SUAREZ, disp. 54, sect. 2, n. 3). — La plupart des théologiens vont plus loin : ils veulent, et avec raison, une cause « proportionnée » à l'importance de la grâce accordée par l'indulgence (*causa proportionata*) (1). Le « motif pieux » n'est évidemment juste, raisonnable et proportionné que s'il répond au « quantum » de la rémission accordée par l'indulgence. Il ne suffit donc point d'une « cause pieuse » quelconque pour accorder indifféremment une indulgence : plus cette indulgence est considérable, plus les œuvres prescrites doivent contribuer à la gloire de Dieu et au bien de l'Église. *Ad valorem indulgentiæ requiritur causa* proportionata *indulgentiæ, quæ conceditur — nempe major causa pro majore indulgentia. Ita communiter contra paucos* (ANTOINE, *De indulg.*, q. 8). Ce rapport entre la « cause » et l'importance de l'indulgence, l'autorité ecclésiastique doit en juger en se confiant dans l'assistance de l'Esprit Saint et d'après les règles de la prudence humaine. Il peut arriver que, dans certains cas particuliers, une erreur se glisse sur ce point ; mais tant que l'insuffisance du motif n'est pas évidente, on ne peut affirmer cette insuffisance, puisque l'assistance spéciale du Saint-Esprit est promise au Chef de l'Église, même en ce qui concerne la dispensation du trésor commun des satisfactions. (Cfr. SUAREZ, disp. 54, sect. 3 ; disp. 56, sect. 3. PETRUS DE SOTO, *De indulg.*, lect. 2).

Quelques théologiens font ici une restriction importante : ils font remarquer qu'il faut juger de la proportion du motif avec la grandeur de l'indulgence, en se plaçant aussi à un point de vue relatif, c'est-à-dire au point de vue de ceux qui reçoivent l'indulgence (2). Celui dont la dette est plus grande doit, pour

---

(1) Non sufficit quæcumque causa rationabilis ad quantascumque indulgentias, sed requiritur ea, quæ *proportionetur* quantitati earum, ita ut quemadmodum sine causa concessæ nihil valent, ita concessæ magnæ sine magna causa non tantum valeant. Nam ad majorem indulgentiam requiritur major causa nec illa valet nisi pro quanto causa sufficit in judicio Dei (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 25, a. 2, concl. 4. — Cfr. ARRIAGA, disp. 27, sect. 2).

(2) Causa indulgentiarum non solum debet esse proportionata ex parte

gagner entièrement l'indulgence plénière, faire davantage ou mettre plus de ferveur et de zèle à remplir les conditions prescrites. Ce principe a son application surtout lorsque les œuvres prescrites (prière, aumône, jeûne, etc.) ne sont point précisées en détail, mais indiquées d'une manière plus ou moins générale (1). *Hoc intelligendum est, quando* indistincte *indulgentia datur* (*Suppl.*, q. 25, a. 2, ad 4). *Concedo quod indulgentiæ, quantum est ex parte dantis, tantum valent, quantum promittunt. Concedo nihilominus, quod non cuilibet valent tantum nec æqualiter omnibus, sed secundum existimationem ejus, quam habuit vel habere debuit qui indulgentiam fecit : quam non oportuit exprimere, quia omnes fideles debent illud in corde præsupponere, quod dona et miserationes Sancti Spiritus donentur cum* æquo libramine. *Nec hoc debet aliquem ab his retrahere, quia semper plus valent, si homo sit in caritate, quam valeat obsequium vel aliud aliquid, pro quo indulgentia conceditur vel donatur* (S. Bonav., IV, dist. 20, p, 2, q. 6).

4. — La concession des indulgences étant un acte du gouvernement spirituel et de juridiction, l'Église ne peut les accorder directement ou immédiatement qu'aux sujets de sa juridiction. Par conséquent, ceux-là seuls qui, par le Baptême, sont devenus membres de l'Église, peuvent, en raison de cette incorporation, participer aux biens communs du corps mystique de Jésus-Christ, recevoir du Chef de l'Église la rémission des peines temporelles du péché, c'est-à-dire gagner les indulgences. *Ad lucrandum indulgentias requiritur character baptismalis, quia Pontifex non potest dispensare thesaurum nisi eis, qui pertinent ad ovile, cujus est constitutus pastor* (Lugo, disp. 27, sect. 6, n. 79).

Outre cette disposition (éloignée), d'autres conditions sont requises pour gagner les indulgences. On les ramène d'ordi-

---

concedentis, sed etiam ex parte suscipientis, ut sc. aliquid eo modo præstet, ut habeat proportionem ad indulgentiæ concessæ quantitatem. Neque enim ad illarum valorem sufficit magnitudo causæ ex parte concedentis, nisi ad eam aliqua proportione accedant illi, qui volunt esse participes : accedunt autem per opus, cujus intuitu applicatur eis thesaurus : ergo prout plus vel minus accedunt per illud opus ad istam causam, sic sunt plus aut minus participes indulgentiæ (Sylvius, *Suppl.*, q. 25, a. 2, concl. 5. — Cfr. Dominicus de Soto, IV, dist. 21. 1. q. 2, a. 2. — Lugo, disp. 27, sect. 6. n. 91).

(1) Qui graviter et multipliciter deliquit, ut plenariam remissionem pœnarum per indulgentias consequatur, necesse est, ut aliquid præstet, quod proportionem habeat ad indulgentiæ sibi concessæ quantitatem (Gotti, Tr. 10, q. 3, dub. 3, § 3).

naire à trois : l'intention, l'état de grâce sanctifiante et l'accomplissement exact des œuvres prescrites. Seul, l'accomplissement des œuvres est une condition au sens rigoureux du mot ; l'intention et l'état de grâce sont plutôt des dispositions.

a) En ce qui concerne la nécessité et la nature de l'intention requise ou suffisante, les théologiens ont longuement discuté (1). Dans la pratique, la chose importe médiocrement, car, sous ce rapport, on demande si peu aux fidèles que rien n'est plus facile. Il suffit, en effet, de l'intention générale et habituelle, c'est-à-dire de l'intention une fois formée et non révoquée de gagner toutes les indulgences attachées aux bonnes œuvres que l'on fait et aux prières qu'on récite. Sans doute il est bon de renouveler son intention chaque jour ou plus souvent, mais cela n'est point nécessaire. L'indulgence est une faveur que le représentant de Jésus-Christ sur la terre offre à tous les enfants de l'Église, et l'on admet à bon droit qu'il a l'intention d'accorder cette faveur à tous ceux qui en ont le désir et qui ne méprisent ni ne refusent ce don. On suppose évidemment qu'ils feront en réalité tout ce que le Pontife prescrit comme une condition indispensable. Dès lors on peut gagner des indulgences sans savoir même qu'elles existent, pourvu qu'on remplisse de la manière voulue les œuvres auxquelles ces indulgences sont attachées. Parfois le Pape accorde une indulgence plénière à des mourants qui ne peuvent plus ni former une intention ni accomplir aucune bonne œuvre ; et il l'accorde en raison de mérites précédents (Cfr. LUGO, disp. 27, sect. 6, n. 79-83).

b) L'état de grâce est une condition nécessaire pour le moment où le pénitent doit participer à l'indulgence, où il accomplit la dernière des œuvres prescrites, parce que, d'ordinaire, l'effet de l'indulgence est produit dès que toutes les conditions sont remplies (2). Seule, l'indulgence *in articulo mortis* forme une exception, parce qu'on ne la gagne qu'au moment même de la mort (3). La rémission des peines ou leur adoucissement est

---

(1) Mirum quot super natura hujus intentionis protulerint sententias theologi, dum inquiritur, an debeat esse actualis vel sufficiat virtualis aut habitualis vel interpretativa (MOCCHEGIANI, p, 1, c. 2, § 1, n. 127).

(2) Requiritur status gratiæ eo instanti, quo ultimum ex operibus injunctis perficitur. Nam requiritur status gratiæ eo instanti, quo indulgentia applicatur. Atqui indulgentia applicatur eo instanti, quo ultima conditio ponitur seu instanti consummationis operum injunctorum : ergo eo instanti requiritur status gratiæ (ANTOINE, *De Indulg.*, q. 10). Lors donc que la condition n'est point expressément marquée, il n'est pas nécessaire de faire les œuvres précédentes en état de grâce.

(3) Quia indulgentia generatim eo temporis momento acquiritur, quo

une faveur dont les enfants et les amis de Dieu sont seuls dignes. Ceux qui se trouvent en état de péché mortel, sont des membres morts et, par cette mort spirituelle qui les retranche de la communauté de vie avec Jésus-Christ, ils sont exclus de la participation au trésor des satisfactions de l'Église, trésor dont l'application est nécessaire pour les indulgences. — Les indulgences plénières ont, d'ordinaire, entre autres conditions celles de la confession et de la communion : l'état de grâce est donc alors expressément requis. Lorsque, pour les indulgences partielles, il est dit que pour les gagner, il faut avoir « du moins le cœur contrit », c'est l'état de grâce qui est demandé. La formule « *corde saltem contrito* » demande qu'on s'excite à la contrition parfaite pour être dans la disposition requise, c'est-à-dire en état de grâce — cette condition regarde non point le juste, mais seulement ceux qui sont en état de péché mortel (*Decreta authent.*, n. 427 — 17 Déc. 1870).

Pour gagner une indulgence plénière dans toute son étendue, il ne suffit pas d'ailleurs du simple état de grâce ; il faut être parfaitement pur de toutes les fautes vénielles. Tant que la tache des moindres fautes vénielles n'est pas effacée, la peine temporelle que méritent ces fautes ne peut être remise (ANTOINE, *De indulg.*, q. 9).

c) L'accomplissement exact de toutes les conditions prescrites est indispensable pour gagner les indulgences. Celui qui, volontairement ou involontairement, manque à l'une de ces prescriptions en ce qui concerne le temps ou le lieu ou les autres circonstances, ne participe point à l'indulgence. Il faut donc veiller soigneusement à remplir ponctuellement toutes les œuvres de la manière indiquée. Par exemple, pour la confession et la communion, il y a un grand nombre de détails ; de même pour la visite des églises et les prières à réciter. On recommandera surtout d'accomplir toutes les œuvres avec piété, et en un véritable esprit de pénitence. Les conditions imposées par l'Église sont, relativement, si faciles que l'on doit admettre qu'elle réclame un zèle tout spécial de la part des fidèles. Ce zèle est,

---

ultimum opus præscriptum compleatur, hinc est, quod saltem hoc ultimum opus in statu gratiæ debeat absolvi ; quod si ita non fiat, fidelis, utpote incapax indulgentiæ ob peccati obicem, eam nec tunc lucratur nec amplius lucrari potest, *quum effectus indulgentiarum non suspendatur*. Excipienda tamen est indulgentia *in articulo mortis*, quæ, etsi ab infirmo omnia opera injuncta impleta fuerint, ab eo nihilominus non acquiritur nisi in *vero* articulo mortis. Hoc autem contingit, quia Summus Pontifex ob singularem causam determinat *temporis momentum* pro ejusdem indulgentiæ consecutione (MOCCHEGIANI, p. 1, c. 2, § 1, n. 120-121).

du reste, une garantie que l'on gagnera l'indulgence aussi complètement que possible.

Affirmer en outre (1), comme une condition pour gagner les indulgences, que l'on doit, selon ses forces, expier les fautes passées par ses propres pénitences, c'est aller contre l'enseignement commun des théologiens et contre le sentiment général des fidèles. Il en résulterait que les indulgences n'ont pas d'autre but que de venir en aide à l'impossibilité où les pénitents se trouveraient de satisfaire suffisamment. Il est évident que cette opinion restreint sans aucune raison la vertu et le prix des indulgences (2). *Requiritur ut sit in statu caritatis ille, qui indulgentiam percipere vult. Designatur autem caritas recipientis in hoc quod dicitur* : « Omnibus vere pœnitentibus et confessis » *non dicit : et satisfacientibus, quia indulgentia non excusat a contritione et confessione, sed* cedit in locum satisfactionis (S. Thom., *Quodl.* 2, a. 16).

§ 33. — Indulgences pour les défunts.

1. — Quand il est question d'indulgences en faveur des défunts, on ne peut entendre que les âmes du purgatoire : elles seules, dans l'autre vie, ont besoin de notre secours et peuvent en profiter (3). Le dogme de la « communion des saints » nous enseigne que les membres du corps mystique de Jésus-Christ peuvent et doivent s'entraider par une mutuelle charité. Les âmes du purgatoire appartiennent à ce corps du Sauveur ; elles en sont les membres les plus dignes de compassion, d'autant

---

(1) Auctores sanioris doctrinæ docent, quod fructus indulgentiæ plenariæ correspondeat cujuslibet congruæ dispositioni consistenti potissimum in studio satisfaciendi congrue pro suis peccatis (E. Amort., *De indulg.*, q. 2. — Cfr. Antoine, *De indulg.*, q. 14).

(2) Antiqua sententia est tenenda, sollicitudinem ac studium satisfaciendi propriis laboribus non esse necessarium ad consequendam indulgentiam, sed sufficere statum gratiæ et impletionem operis præscripti cum proportione causæ tum ex parte conferentis, tum ex parte suscipientis (Sylvius, *Suppl.*, q. 25, a. 1. quærit. 2).

(3) Quia in omni opere Domini est *misericordia* et *veritas* (Ps. xxiv, 10), duo sunt quæ faciunt suffragia ecclesiæ valere, sc. *dignitas* et *necessitas*. *Justitia* enim considerat *dignitatem*, et digni sunt, qui in caritate decesserunt, ab aliis membris ecclesiæ adjuvari, maxime si ipsi alios adjuverunt. *Misericordia* vero considerat *necessitatem*, et hæc quidem maxima est in his, qui sunt in purgatorio, quia graviter puniuntur et se juvare non possunt (S. Bonav., iv, dist. 45, a. 2, q. 1).

plus qu'elles ne peuvent rien pour elles-mêmes. Or, chacun de nous peut expier la dette de ces âmes par l'offrande de ses propres satisfactions (prières, jeûnes, aumônes, pèlerinages) : à plus forte raison l'Église doit-elle pouvoir adoucir et abréger leurs souffrances par l'application du trésor spirituel des mérites dont elle dispose, c'est-à-dire par la concession d'indulgences. Ce trésor surabondant est le bien commun de toute la famille de Dieu : donc le Chef de l'Église peut et doit le dispenser pour l'avantage de tous ceux qui sont encore loin du Seigneur et qui ne sont point parvenus dans la patrie (II Cor., v, 6-9). Les âmes du purgatoire, qui ont surtout besoin de ce secours, ne sauraient être exclues de la participation aux ineffables richesses de l'Église de Jésus-Christ. Pater misericordiarum (II Cor., i, 3) *omnibus providit secundum ordinatissimam dispositionem et misericordissimam suam pietatem ; sed recta ordinatio caritatis, quæ exigit, ut unus possit ab alio adjuvari, hoc maxime exigit circa eum, qui se juvare non potest. Si ergo hominibus in hoc mundo, quum indigent auxilio, providit Deus auxilium per indulgentiam ecclesiæ conferendum, quum illi de purgatorio indigeant auxilia et se juvare non possint, videtur, quod indulgentiæ eis factæ maxime prosint et quod per hanc viam Deus eis maxime providere debuit* (S. Bonav., iv, dist. 20, q. 5). — Notre Seigneur Jésus-Christ a donné les pouvoirs les plus étendus au Pape, son représentant visible sur la terre, il lui a remis « les clefs du royaume des cieux » : le Pape ne pourrait-il pas ouvrir les portes du ciel à ces âmes dont l'unique désir, la suprême aspiration est d'être admises dans la demeure du Père céleste (Ps. xxvi, 4) et de paraître devant la face du Seigneur (Ps. xli, 3) ? *Petro commissa est clavis regni cœlorum, sed quandiu quis est extra palatium, indiget auxilio ostiarii seu deferentis clavem et in ejus manu et potestate est : ergo quum ille, qui est in purgatorio, adhuc habeat obstaculum, ut removeatur ab eo, indiget auxilio clavis. Sed illud auxilium confertur per indulgentias : ergo relaxationes possunt fieri existenti in purgatorio* (S. Bonav., iv, dist. 20, q. 5).

La doctrine et la pratique de l'Église prouvent incontestablement que, par les indulgences, nous pouvons consoler et soulager les défunts. Les affirmations contraires ont été formellement condamnées comme « hérétiques » par les Papes (Cfr. Denzinger, *Enchirid.*, n. 605, 646, 1405). Nous trouvons des indulgences pour les défunts dès le ixe siècle, mais ces indulgences demeurent relativement assez rares jusqu'au xvie siècle, époque à laquelle leur nombre commença à s'accroître pour devenir ce qu'il est aujourd'hui (Cfr. E. Amort, *De indulg.*, q. 3). Toute-

fois il est, à ce sujet, certaines questions difficiles et, par conséquent, controversées : elles concernent la manière dont les indulgences sont appliquées aux défunts.

2. — Tous les théologiens sont du moins d'accord sur un point : les indulgences ne peuvent être appliquées aux défunts de la même manière qu'aux vivants (1). La raison dernière de cette distinction est dans la relation différente où, de part et d'autre, ceux qui reçoivent l'indulgence se trouvent par rapport au pouvoir des clefs. En effet, la juridiction de l'Église ne s'étend pas dans l'autre vie : elle est limitée à la vie sur cette terre. Il s'ensuit nécessairement — et on le comprend — que le Pape, en accordant des indulgences, ne peut absoudre par un acte judiciaire que les vivants (2). A l'égard des défunts, il peut, en vertu de son autorité suprême, c'est-à-dire comme étant établi par Dieu pour administrer les richesses spirituelles de l'Église, puiser dans ce trésor une rançon ou une compensation suffisante et l'offrir à la majesté divine en la priant de remettre à ces âmes les peines qu'elles n'ont point encore expiées. La définition même de l'indulgence et, par conséquent, la concession de l'indulgence supposent nécessairement — qu'il s'agisse de vivants ou de défunts — une application du trésor de l'Église en faveur des pénitents encore redevables d'une peine, application faite par un

---

(1) Potestas concedendi indulgentias est simul potestas jurisdictionis et auctoritatis cujusdam dispensativæ thesauri ecclesiastici, quæ circa vivos quidem adjunctam habet rationem absolutionis judiciariæ, circa defunctos vero solum rationem dispensationis et solutionis factæ per modum suffragii. Quare indulgentiæ pro mortuis et indulgentiæ pro vivis in eo conveniunt, quod in earum concessione fiat dispensatio thesauri ecclesiæ et solutio ex Christi et Sanctorum meritis ac satisfactionibus applicatis. At in eo differunt, quod respectu defunctorum fiat solutio tantum et applicatio satisfactionum a Deo acceptanda, respectu autem vivorum *præter solutionem pretii fiat vera et judiciaria absolutio* (Antoine, *De indulg.*, q. 16).

(2) *Suffragii* nomine auxilium seu subsidium ecclesiasticum oportet intelligere, ut indulgentia *per modum suffragii* non aliud sit quam indulgentia, quæ datur per modum auxilii ecclesiastici, i. e. modo quo fideles per pia opera subveniunt aliis seu vivis seu defunctis. Quod quum fiat trifariam vel merendo per opera vel impetrando per orationes vel satisfaciendo per passiones, indulgentia ut talis quum proprie dispenset passiones Sanctorum, non cujuscumque suffragii ecclesiastici, sed *satisfactorii* tantummodo rationem habet. Pervenit autem hæc indulgentia ad defunctos non per viam justitiæ, sed per viam gratiæ et misericordiæ, eo quod animæ defunctorum non sint subjectæ potestati ecclesiæ militantis, ut ab ejus prælatis via jurisdictionis absolvi possint. Quare ut a pœnis solvantur, exspectanda est misericordia judicis, cui immediate subsunt, sc. Dei, ut is oblata pro illis suffragia satisfactoria gratiose acceptare ad earum liberationem dignetur (Estius, IV, dist. 20, § 11).

supérieur en possession de ce droit; la différence caractéristique est donc celle-ci : le « paiement », le prix (*solutio*) d'une satisfaction correspondante pour les peines à subir est appliqué aux vivants par une absolution judiciaire, et aux défunts par voie de prière et d'intercession ou de suffrage (1). *In hoc consistit essentialis differentia inter hujusmodi indulgentias, quod indulgentia vivorum, quæ est* per modum absolutionis, *est actus jurisdictionis in personam, cui conceditur : ideo est actus judicis et ipsa est absolutio judicialis, per quam Pontifex ut superior et judex, oblata Deo proportionata satisfactione de thesauro ecclesiæ,* suum subditum a reatu pœnæ absolvit. *Sed indulgentia* per modum suffragii *non est actus jurisdictionis in personam, cui conceditur ; ideo non est absolutio judicialis, per quam illa liberetur a pœna, sed est* supplicatio, *per quam Pontifex* offerens de thesauro æquivalentem satisfactionem obsecrat Deum, ut illam liberet a pœna (PASSERINI, *De indulg.*, q. 114).

3. — Pour désigner la manière spéciale dont les indulgences sont accordées par le Pape aux âmes du purgatoire, l'Église emploie l'expression « *per modum* suffragii », c'est-à-dire par voie d'intercession ou de secours (2). En tant que cette formule est opposée à cette autre « *per modum* absolutionis », elle veut dire que l'Église n'a point le pouvoir d'absoudre judiciairement les défunts des peines du péché, comme elle fait pour les vivants en offrant en même temps une satisfaction correspondante qu'elle puise dans le trésor des mérites (3). *Ille qui indulgentias*

---

(1) Indulgentia concessa vivis et defunctis id habet commune, quod utraque conceditur ex potestate clavium dispensante thesaurum meritorum pœnalium in solutionem pœnarum remissa culpa restantium, tam his quam illis. Modus autem, quo ad utrosque pertingit indulgentia, diversus est, quia ad vivos per modum absolutionis pervenit, defunctos autem per modum suffragii liberat (ESTIUS, IV, dist. 20, § 11). — Quando indulgentia est per modum absolutionis, qui eam concedit, proxime et immediate remittit pœnam tanquam minister Dei et judex locum ejus tenens ; quando vero solum est per modum suffragii, concedens non remittit pœnam, sed offert Deo pretium æquivalens, ut ipse remittat (SUAREZ, disp. 53, sect. 3, n. 15).

(2) *Suffragium*, proprement = débris, éclat : puis, vote, assentiment, suffrage : en bas latin = secours, appui. Au sens théologique on appelle *suffragium* toute aide spirituelle que les fidèles, en vertu de la « communion des saints », peuvent se prêter mutuellement devant Dieu, surtout par rapport à l'expiation des peines temporelles dues au péché. Ces suffrages pour les défunts sont en partie impétratoires et en partie satisfactoires ; ils peuvent venir soit des fidèles pris isolément (prière, aumône, jeûne) et n'avoir qu'une efficacité *ex opere operantis*, soit de l'Église comme telle (liturgie des morts, saint sacrifice, indulgences) et posséder alors une efficacité *ex opere operato*.

(3) Quidam sunt de ecclesia *triumphante*, et super tales non potest nec

suscipit, non absolvitur, simpliciter loquendo, a debito pœnæ, sed datur ei, unde debitum solvat (*Suppl.*, q. 25, a. 1, ad 2). Pour secourir les défunts, l'Église doit intercéder, comme une mère, auprès du Juge éternel et le supplier humblement d'accepter la rançon qu'elle lui offre. *Potestas clavis potest usque ad apertionem cœli, quod si hoc intelligatur per modum* judicii, *non habet veritatem nisi quantum ad eos, qui sunt de ecclesia militante ; si quantum ad* adjutorium, *sic quantum ad omnes bonos, qui sunt extra cœlum* (S. Bonav., iv, dist. 20, p. 2, q. 5) (1).

A cette question relative à la différence dans l'application des indulgences s'en rattache une autre très difficile : l'indulgence obtient-elle son entier effet aussi sûrement pour les défunts que pour les vivants ? (2). A la réponse affirmative on peut opposer plusieurs objections. Il s'ensuivrait qu'en raison des nombreuses concessions d'indulgences en faveur des défunts, les âmes du purgatoire seraient très facilement et très promptement délivrées. Or cette conclusion s'accorde mal avec la pratique de l'Église, qui offre des suffrages pendant des années pour tel ou tel défunt. — Ce pouvoir que l'Église tient du Seigneur, elle peut l'exercer d'une manière bien plus parfaite en faveur des vivants, en cette vie où prévaut la miséricorde divine, qu'à l'égard des défunts dans l'autre vie, où c'est la justice qui se révèle surtout. — L'acceptation de la rançon offerte par l'Église qui la puise dans le trésor commun, c'est-à-dire la rémission des peines temporelles, doit assurément être beaucoup plus cer-

---

judicando nec *adjuvando* ; quidam de *militante*, et super tales potest tam *adjuvando* quam *judicando* ; quidam in statu *medio*, qui jam judicati sunt et tamen miseri sunt, et super tales non potest *judicando*, sed potest *adjuvando*, quia dum viverent, meruerunt adjuvari (S. Bonav., iv, dist. 20, p. 2, q. 5).

(1) Probabile est, indulgentias non prodesse defunctis per viam *justitiæ*, quasi Deus teneatur eas acceptare ad relaxandas ipsorum pœnas : non videtur enim ad hoc se per aliquam promissionem obligasse, neque dedit suis vicariis jurisdictionem absolvendi defunctos, sed solum dedit auctoritatem in thesaurum : *gratuito* igitur et *misericorditer* acceptat satisfactiones sibi ex thesauro ecclesiæ pro defunctis oblatas. Ea tamen acceptatione posita, recte dicitur intervenire justitiam : justa enim pœnarum, quas defuncti subire deberent, compensatio fit per satisfactiones de thesauro ecclesiæ oblatas, quia pœna unius (in primis autem Christi Domini) computatur alteri (Sylvius, *Suppl.*, q. 71, a. 10, concl. 3).

(2) Quæstio difficillima omnium ea est, utrum ex justitia sive certa lege et ex condigno prosint indulgentiæ defunctis, an solum ex benignitate Dei et ex congruo. Ex his sententiis neutram reprobare audeo : videtur enim prior *admodum pia*, posterior vero *valde rationabilis* (Bellarm., *De indulg.*, l. 1, c. 14).

taine lorsqu'elle se fait par voie d'absolution judiciaire que dans les cas où elle dépend d'un suffrage dont l'acceptation est entièrement laissée au bon plaisir de Dieu. En effet, Dieu ne s'est point engagé par une promesse à accepter toujours et partout, dans toute leur valeur, et pour les âmes désignées, les satisfactions offertes. De toutes les indulgences en faveur des défunts, celle de l'autel privilégié est la plus certainement appliquée aux défunts. Le Chef de l'Église offre, par là, à la majesté divine, tant de satisfactions qu'elles suffisent par elles-mêmes pour délivrer aussitôt l'âme du purgatoire ; mais cette délivrance a-t-elle lieu immédiatement, nous l'ignorons, parce qu'il dépend uniquement du bon plaisir divin que cette indulgence soit appliquée dans toute son étendue ou seulement en partie (1). Toutefois, parmi les suffrages de l'Église pour les défunts, les indulgences tiennent une place fort importante, parce qu'elles sont un exercice du pouvoir des clefs et une application du trésor spirituel : elles constituent l'un des moyens les plus efficaces de soulager et d'abréger les souffrances des âmes du purgatoire (2).

Du reste, comme la prière, les indulgences pour les défunts ont une efficacité infaillible — dans de certaines limites et à des conditions nécessaires. Ces limites et ces conditions sont établies par la sagesse de Dieu, par sa justice et par sa miséricorde, et, en partie, elles nous sont cachées dans les adorables conseils du Seigneur. Si toutes les conditions voulues par Dieu existent (*clave non errante*), c'est-à-dire s'il n'y a obstacle (*obex*) d'aucun côté, l'acte accompli sur cette terre par le Chef de l'Église est ratifié dans le ciel ; et, avec cette restriction, nous pouvons appliquer aux indulgences pour les défunts l'axiome théologique : *Tantum valent quantum sonant*.

4. — Les indulgences ne sont jamais accordées aux défunts sans que les vivants aient à apporter leur coopération. Les bonnes œuvres demandées par celui qui accorde l'indulgence et, par conséquent, indispensables pour gagner l'indulgence,

---

(1) Per indulgentiam altari privilegiato annexam, si spectetur *mens concedentis* et *usus clavium potestatis*, intelligenda est indulgentia plenaria, quæ animam statim liberet ab omnibus purgatorii pœnis ; si vero spectetur *applicationis effectus*, intelligenda est indulgentia, cujus *mensura divinæ misericordiæ beneplacito et acceptationi respondet* (DECR. AUTHENT. n. 283).

(2) Indulgentiæ pro defunctis differunt quidem a nuda oratione ac deprecatione ecclesiæ, in quantum per indulgentias exhibentur Deo satisfactiones Christi et Sanctorum *auctoritative*, quia tamen acceptatio Dei est mera gratia, sequitur, quod ultimata vis indulgentiarum pro defunctis sit tantum *deprecatoria* (E. AMORT., *De indulg.*, q. 3).

ne peuvent être accomplies par les défunts : il faut donc qu'elles le soient par les vivants. Or, celui qui remplit les conditions prescrites, gagne l'indulgence pour lui-même et ne peut la transférer à d'autres à son gré, puisqu'il n'est point le maître du trésor des satisfactions comme il est le maître de ses œuvres de pénitence. Il faut pour cela l'autorisation de l'Église qui, seule, peut disposer de ce trésor. C'est seulement quand les membres de l'Église militante y sont autorisés qu'ils peuvent accomplir les œuvres prescrites, de façon à ce que la rémission attachée à ces œuvres soit utile aux âmes du purgatoire. Le Pape, en vertu du pouvoir des clefs, accorde l'indulgence pour les défunts, mais il ne l'applique pas directement ou immédiatement : il le fait par l'intermédiaire des fidèles. Le Pape accorde l'indulgence avec la mention expresse que cette indulgence est applicable aux âmes du purgatoire (*applicabilis*) ; mais l'application (*applicatio*) se fait par les fidèles qui accomplissent, pour les défunts, les œuvres prescrites. Puisque l'Église laisse au choix des fidèles de gagner pour eux-mêmes ou pour les défunts, certaines indulgences, il est évident qu'ils doivent former leur intention et se proposer d'appliquer, non point à eux-mêmes mais aux défunts, les indulgences en question.

Relativement à l'application des indulgences aux défunts, l'état de grâce est-il requis dans les mêmes conditions où il l'est quand il s'agit de gagner les indulgences pour soi-même ? C'est là une question controversée. Lorsque, dans la concession de l'indulgence, la contrition parfaite ou la confession et la communion sont prescrites comme des conditions, il faut alors évidemment l'état de grâce. Quant aux autres cas, il est beaucoup plus sûr et, dès lors, il est à recommander d'accomplir au moins la dernière œuvre en état de grâce. Pour l'autel privilégié, l'indulgence plénière est attachée à l'oblation du saint sacrifice, à la célébration valide de la Messe — conditions indépendantes des dispositions du célébrant ; les théologiens en concluent que cette indulgence du moins est appliquée aux défunts, alors même que l'oblation du sacrifice est faite en état de péché. *Status gratiæ non requiritur ad hoc, ut indulgentia altaris privilegiati valide applicetur, quia non a personalibus sacerdotis dispositionibus ea dependet, sed a divinæ victimæ oblatione* (Scavini, *Theol. mor.*, l. 3, tr. 9, n. 272). Il est encore d'autres questions relatives aux indulgences ; mais nous ne les examinerons pas, nous rappelant le conseil de Gerson : « Il vaut mieux recourir aux indulgences avec piété et dans les sentiments d'une véritable pénitence, que de scruter trop curieusement la question » (Geiler von Kaisersberg, *Das Schiff des Heils*, 33 Kap.).

§ 34. — Utilité des indulgences.

1. — Le Concile de Trente ne se contente point de frapper d'anathème ceux qui affirment « que les indulgences ne sont d'aucune utilité » (*indulgentias inutiles esse* — Sess. 25) ; il demande aux fidèles de croire expressément « que l'usage des indulgences est extrêmement salutaire au peuple chrétien ». *Indulgentiarum usum christiano populo* maxime salutarem *esse affirmo* (*Professio fidei Trident.*) Pour montrer le prix des indulgences, le Concile les appelle ailleurs « les trésors célestes de l'Église » (*cœlestes ecclesiæ thesauri* — Sess. 2, *de reform.* c. 9). Les « saintes indulgences » sont un « don » précieux: en le dispensant, l'Église procure efficacement la gloire de Dieu et le salut des âmes (TRID., sess. 25).

2. — L'Église est essentiellement une institution établie pour notre salut. Le Seigneur lui a donné la plénitude de l'autorité, et cette autorité, elle s'en sert « pour édifier et non pour détruire » (II COR., X, 8) (1) — pour « édifier le corps de Jésus-Christ » (EPHES., IV, 12) c'est-à-dire les fidèles qui sont le temple spirituel de Dieu (I COR., III, 16). C'est assez pour nous faire comprendre quelle est l'origine du pouvoir de délier qui appartient à l'Église et quel est son but: ce pouvoir vient du ciel, il est destiné à ouvrir le ciel. L'Église use admirablement de son pouvoir de délier (2) : les faveurs qui en découlent produisent les effets les plus salutaires sur le cœur et sur la vie entière des fidèles. C'est ce que démontre l'histoire même des indulgences, qui tiennent une place si importante dans l'économie chrétienne du salut.

La pratique de la pénitence et des indulgences a toujours été utile et efficace puisqu'elle n'est pas seulement en parfaite harmonie avec la foi et la morale, mais qu'elle répond merveilleusement aux diverses circonstances de temps et de personnes.

---

(1) Hic est textus toties citatus de potestate ecclesiastica, quod nihil possit contra bonos mores, imo nec contra meliora bona, qualia sunt consilia Christi, quia hoc non esset posse in ædificationem, sed in destructionem spiritualem (CAJETANUS, *in l. c.*).

(2) Per solutionem (MATTH., 16, 19; 18, 18) non intelligitur solus actus absolutionis proprie dictæ, sed generaliter quæcumque remissio, dispensatio, relaxatio, absolutio (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 71, a. 10, concl. 2).

Aussi longtemps qu'il fut utile d'obliger à des œuvres de pénitence longues et rigoureuses, l'Église maintint la pratique d'imposer aux pécheurs des œuvres de ce genre ; mais lorsque des obstacles insurmontables rendirent impossible l'antique discipline, l'Église admit certains adoucissements, en raison de la faiblesse de ses enfants. Ce qu'elle cherchait d'abord par la rigueur — le salut et la sanctification des âmes — elle le chercha ensuite par une voie plus douce, en accordant plus abondamment les indulgences. Sans doute, elle renonça à l'ancienne discipline de la pénitence ; mais les indulgences accordées en plus grand nombre et à des conditions plus faciles sont de puissants moyens d'exciter et d'entretenir dans les âmes l'esprit même de pénitence. Aujourd'hui l'Église dispense si libéralement le trésor des grâces que tout fidèle, désireux de son salut, peut, non seulement aux fêtes de l'année ecclésiastique, mais tous les jours et, pour ainsi dire, à chaque heure du jour, gagner ces faveurs spirituelles. Ce grand nombre d'indulgences est l'effet de la bonté de Dieu (1) et de la maternelle sollicitude de l'Église : il est aussi la preuve de la faiblesse et de la fragilité humaines qui, chaque jour, nous exposent à contracter de nouvelles dettes (2). Pour justifier, pour défendre la pratique des indulgences en usage depuis tant de siècles, ne suffit-il pas de rappeler les abondantes bénédictions et les fruits inappréciables qu'elles ont produits et qu'elles produisent encore (Matth., vii, 16-18) ? Ces heureux effets, ces fruits salutaires, on les recueille plus abondamment encore dans les jubilés, quand, avec des solennités particulières, « pour exciter et récompenser la piété », les Papes accordent à tout l'univers une indulgence plénière de toutes les peines temporelles du péché (3). L'année du jubilé s'appelle — et elle l'est réellement — « l'année sainte », « l'année d'or », parce que la ferveur de la foi catholique, parfois endormie, se réveille alors et recouvre sa ferveur. En ces temps de grâce, c'est un fait d'expérience que la vie religieuse et morale reprend un élan nouveau (4).

---

(1) Pronior est Deus ad misericordiam, et ideo abundantiorem dedit (à l'Église) potentiam ad miserendum (S. Bonav., iv, dist. 20, p. 2, q. 5).

(2) Modeste agendum est, ut credantur Summi Pontifices hodie in tantis concedendis indulgentiis consulere hominum infirmitati, excitare refrigescentem jam caritatem et denique existimare, quod si quid exceditur, melius erit Deo de nimia misericordia rationem reddere, nec propterea in aliquo defraudari fideles, quandoquidem semper consequuntur, quantum opus quod fit et causa apud Deum valet (Petrus de Soto, lect. 2).

(3) Cfr. Pastor. *Geschichte der Paepste*, i, 323-344.

(4) Tanti fructus pœnitentiæ, tot conversiones hominum sceleratorum,

3. — Le très grand avantage des indulgences est tout d'abord dans leur effet propre, c'est-à dire dans la rémission des peines temporelles dues au péché. La remise si miséricordieuse d'une peine dont nous sommes redevables à la justice divine et qu'il faudrait payer par les souffrances du purgatoire, est sans doute un bien extrêmement précieux, un gain inappréciable et une grâce toute gratuite. Qui donc ne souhaiterait de quitter cette vie, pur de toute faute, libre de toute peine, pour entrer sans retard dans le ciel, y être réuni à Jésus-Christ et y jouir éternellement de la contemplation de Dieu (II Cor., v, 1-4)? Or, les indulgences sont précisément un moyen facile et efficace de nous ménager ce bonheur, de nous épargner les souffrances du purgatoire. La dette à expier est parfois extrêment lourde ; au cours d'une longue vie on l'a augmentée par tant de fautes ! Qu'il est consolant, surtout à l'heure de la mort, ce dogme des indulgences! Qu'elle est douce la pensée que les tourments du purgatoire peuvent être évités en totalité ou en partie ! — Oui, celui qui gagne des indulgences obtient miséricorde en vertu de satisfactions qui ne sont pas siennes, qui lui sont appliquées et qui constituent une compensation suffisante devant le tribunal de la justice divine ; mais il n'y a là ni imperfection ni signe d'imperfection, pas plus qu'à demander la rémission de notre dette au moyen du saint sacrifice et des sacrements (Cfr. Suarez, disp. 49, sect. 5). « Nous faisons tous beaucoup de fautes » (Jac., iii, 2), et, par conséquent, nous sommes tous débiteurs de Dieu ; il faut donc nous appliquer tous à gagner des indulgences — soit pour nous-mêmes soit pour les défunts. C'est précisément en recourant avec zèle à ce moyen que nous prouverons le mieux notre reconnaissance pour la miséricorde divine et pour la maternelle bonté de l'Église.

4. — En dehors de cette rémission de la peine, qui est l'essence même de l'indulgence et qui en est inséparable, les indulgences produisent beaucoup d'autres fruits salutaires, en nous animant à la pratique d'un grand nombre de vertus (1). *Indulgen-*

---

tam multa et tam præclara pietatis opera hanc indulgentiam vel præcedunt vel comitantur, ut merito annus ille *sanctus*, placabilis Domino, germinans et fructuosus, quod nomine *jubilæi* significatur, appellari possit (Bellarm., *De indulg.*, l. 1, c. 1).

(1) Indulgentiæ minime peccandi occasionem præbent, sed potius ad detestanda delicta excitant ; non incitant ad augendam criminum copiam, sed provocant ad quærendam veniam ; in salutis cura non segniores, sed infusa superna consolatione alacriores efficiunt. Quapropter necesse est, ut in sacris sermonibus indulgentiarum natura earumque in morum perfectionem influxus sedulo proponatur, fideles ad indulgentiarum usum

tiarum usus christiano populo maxime salutaris est non solum propter proprium fructum per se intentum per indulgentias, qui est remissio pœnarum, sed etiam propter multa bona opera, quæ occasione et desiderio talis fructus a fidelibus exercentur (SUAREZ, disp. 49, sect. 5, n. 3). Les indulgences ne dispensent nullement de l'obligation de faire pénitence : elles exigent, au contraire, elles stimulent le zèle à pratiquer des œuvres de pénitence. — D'abord, les pénitents restent soumis à l'obligation de réparer l'offense commise envers la divine majesté, par l'accomplissement de la satisfaction imposée par le confesseur. En outre, l'indulgence ne supplée les satisfactions personnelles du fidèle, qu'en tant qu'elles servent à expier et à punir les fautes passées, mais non point en tant que ces mêmes satisfactions ont pour but la guérison des plaies de l'âme et l'amendement de la vie (1). *Indulgentia supplet locum satisfactionis, in quantum est* punitiva, *quia sc. pœna, quam alius sustinuit, imputatur isti ac si ipse sustinuisset, et ideo reatus pœnæ tollitur ; sed non succedit in locum satisfactionis, in quantum est* medicativa, *quia adhuc remanent pronitates ad peccandum ex priori peccato, ad quas sanandas necessarius est labor satisfactionis* (S. THOM., *Quodl.* 2, a. 16, ad 32).

Que les indulgences ne dispensent point de la pénitence, qu'elles animent au contraire à l'esprit et à la pratique de la pénitence, il suffit pour s'en convaincre de se rappeler les conditions requises afin de participer à ces faveurs spirituelles. Il faut à tout le moins, comme conditions nécessaires, la pénitence véritable et intérieure, la contrition du cœur qui a pour effet de recouvrer la grâce sanctifiante et d'obtenir le pardon de la coulpe de tous les péchés, même véniels. L'effort nécessaire pour arriver à cette pureté parfaite de l'âme par la contrition des moindres fautes est assurément une excellente pénitence. Les œuvres prescrites d'ordinaire pour gagner les indulgences (contrition, confession, communion, visite des églises, aumône, jeûne) demandent toujours plus ou moins un effort, une mortification : le renoncement à soi-même. — L'espoir d'obtenir la

---

excitentur, simul attamen præcaveatur omnis quoad fieri potest circa indulgentias erronea opinio aut in earumdem usu aberratio (COLL. LAC., v, 653).

(1) Utilius quidem est et tutius pro se satisfacere, quam indulgentias quærere, sed utroque utilius est illud facere et istud non omittere, et hoc est, quod boni auctores consulunt, ut qui suscipiunt indulgentiam, non cessent a pœnitentiæ fructibus producendis, qui meritorii et medicinales plerumque esse solent, et utilius est, duobus pedibus iter facere quam uno tantum (BELLARM., *De indulg.*, I, 1, c. 10).

rémission de toutes les peines temporelles encourage le pécheur à quitter ses anciens errements pour rentrer dans le sentier du salut ; le bienfait de l'indulgence lui adoucit, après sa conversion, les obligations d'une pénitence qui ne doit finir qu'à la mort (1).

5. — En dispensant d'une main si libérale le trésor de ses indulgences, l'Église anime les chrétiens dans leur foi et dans l'exercice de toutes les vertus. Elle les stimule à la pratique de toutes les bonnes œuvres, œuvres de piété, œuvres de zèle, réception fréquente des sacrements, exercice des vertus théologales, récitation du chapelet, adoration du saint Sacrement, culte des saints, visites des lieux de pèlerinage, admission dans les confréries, exercice du Chemin de la croix, etc.

6. — Enfin, la pratique des indulgences contribue à mettre en lumière et à rappeler toujours davantage plusieurs points de la foi catholique : par exemple, la consolante doctrine de la « communion des saints », c'est-à-dire la communauté de vie et de biens entre les fidèles sur la terre, les bienheureux du ciel et les âmes du purgatoire ; la suprême autorité de l'Église, le surabondant trésor de mérites dont elle a la dispensation, la grandeur de la miséricorde de Dieu, la rigueur de sa justice. *Hæc diligenter sunt explicanda populo* (Petrus de Soto, lect. 3).

---

(1) Spe et desiderio consequendi indulgentiam aliqua opera pietatis, orationis et pœnitentiæ exercent fideles et se ad justitiam disponunt per contritionem vel etiam per confessionem atque interdum etiam ad eucharistiam accedunt, quæ omnia absque hujusmodi fiducia non facerent, ut experimento constat. Spirituales viri, dum indulgentiæ lucrantur, inde magis excitantur et promptiores redduntur ad pœnitentiæ opera ; qui vero illa occasione hæc omittunt, vel æqua facilitate id facerent vel diutius in suis peccatis manerent sine indulgentiarum usu (Suarez, disp. 49, sect. 5, n. 3).

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

LES SACREMENTS EN PARTICULIER

(*Suite*)

4. — La Pénitence.

PREMIÈRE SECTION

Du sacrement de la Pénitence en général.

DEUXIÈME SECTION

Les actes du pénitent en particulier.

1er Article. — La contrition.

2e Article. — La confession.

3e Article. — La satisfaction.

TROISIÈME SECTION

Les fruits du sacrement de la Pénitence.

APPENDICE

Les Indulgences